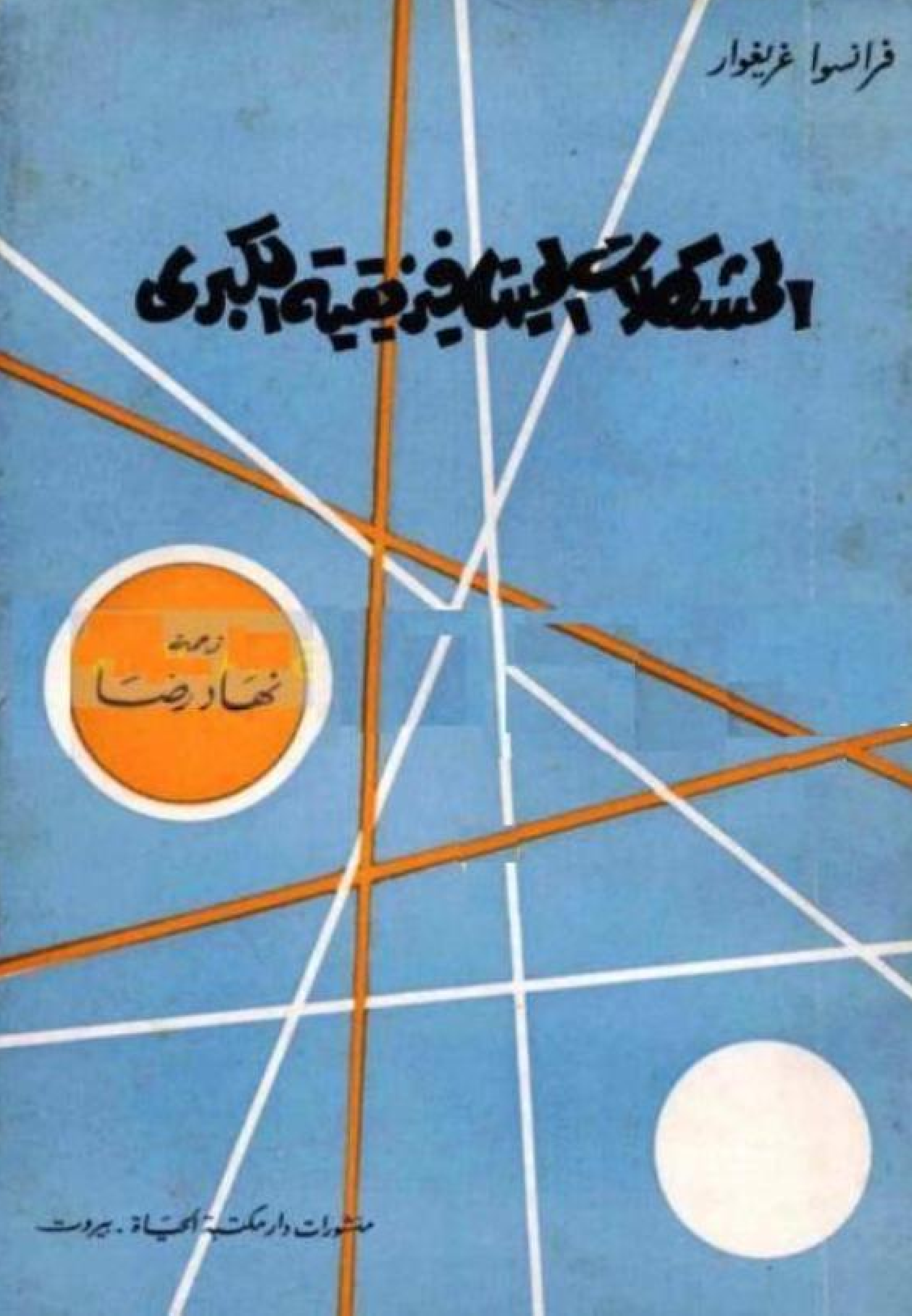

فرانسوا غريغوار
المشكلات الميتافيزيقية الكبرى
ترجمة
نهاد رضا
منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

فرانسوا غريغوار

المشكلات الميتافيزيقية الكبرى

ترجمة
نهاد رضا

منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان

المشكلات الميتافيزيقية الكبرى

مقدمة

لا تستهدف هذه المقدمة الموجزة سوى تلافي الوقوع في الالتباس :

فقد سبق تخصيص أحد المؤلفات الاولى الصادرة في هذه السلسلة لاعطاء نظرة عامة عن « الفلسفات الكبرى » ولربما نزع القارىء إلى الظن بأن هذه الدراسة الحالية تتطرق ، بصيغة أخرى وحسب مخطط آخر ، بُحث في الماضي – وبصورة مُرضية تمام الارضاء – الحقيقة ان الفئة الدارجة قد توازي بين الفلسفة والميتافيزيقا . وليس من شك في ان هذه النظرة السطحية بعض الشيء تستحق المعذرة . لان بعض الاختصاصيين ، فيما يبدو ، تبنوها عن علم ووفقاً لاعتبارات يتخطى تفصيلها (ونقاشها) نطاق هذه المقدمة : مثلا كتب لاشيلييه منذ خمسين عاماً قائلا ان « الفلسفة ، فيما يبدو ، هي بشكل خاص وحتى بشكل صرف ... الميتافيزيقا » .

ان الدفاع عن هذا المفهوم ، والحق يقال ، أمر على جانب من الصعوبة . وأملنا ان نتمكن من اظهار ذلك في الفصلين الاولين المخصصين لتعريف ماهية المشكلة الميتافيزيقية . وسنؤكد في هذه المناسبة ان استعراض هذا النوع من المشكلات الاساسية لا يشكل ، بوجه من الوجوه ،

تكراراً عقيماً لدراسة « الفلسفات الكبرى » . ولنشير منذ الآن اننا سنقيم ، في نهاية المطاف ، بين الفلسفة والميتافيزيقا نفس الاختلاف القائم بين الغاية والوسيلة ، بين الخاتمة والمرحلة . ذلك ان كل فلسفة تبدو خاصة كموقف شامل إزاء الحياة ؛ في حين يجدر بنا تعريف الميتافيزيقا بأنها الجهد المسبق لمذهبة المعرفة Systématisation bu Savoir التي يستند اليهاموقف الفيلسوف فيمابعد.

ثمة نتيجة أخرى تنجم عن هذين الفصلين ، ألا وهي إظهار ان المشكلات الميتافيزيقية ذات عدد محدود، وان تنوع الأجوبةعليها أضيق مجالاً أيضاً . ويكفي هذا الامر وحده لتبرير التمييز بين الفلسفة والميتافيزيقا . فثمة فلسفات كثيرة تتالت منذ ألفي عام ، كل واحدة منها تشكل ابداعاً وحيداً ، وابتكاراً فريداً شأنها في ذلك شأن المفكر الذي أخرجها إلى حيز الوجود . ولا عجب في ذلك ، لان (ويجب التركيز على هذهالنقطة)المشكلات الميتافيزيقية وحلولها الممكنة أشبه ما تكون بالالوان الاولية يستطيع الفنان (أي الفيلسوف) أن يركبها في لوحات لامتناهية العدد ، دائمة الجدة والاصالة .

سنخصص بعد ذلك ثمانية فصول لتعريف المشكلات الميتافيزيقية الاساسية ، وتلخيص ما تقبل من ردود ،هي في الحقيقة ردود محدودة التنوع. مع العلم بأن أحد هذه الفصول سيخصص لتوضيح رأي المفكرين غير الغربيين .

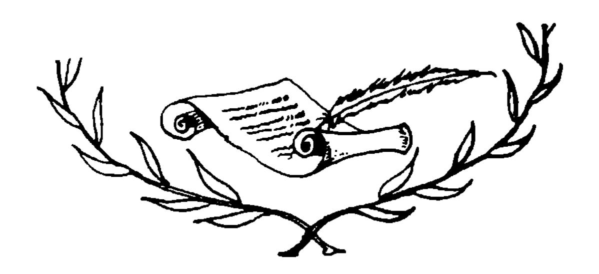
حينئذ سيتوضح لنا مدى اختلاف دراسة المشكلات الميتافيزيقية عن دراسة الفلسفات الكبرى.وهي على كل تساعد على فهم مدلولهاوتطورها.

ولا يخلو من فائدة ان نشير الى ما يلي : لقد استرشدنا على امتداد هذه الدراسة

بالمبدأين الاساسيين اللذين تقوم عليها هذه السلسلة من المؤلفات :

المبدأ الاول : - التقييد ، ما أمكن ، بأكبر قسط من الموضوعية في عرض النظريات المتجابهة في كل واحدة من النقاط المدروسة ، مع اظهار « التفسير » الذي نفضله شخصياً .

المبدأ الثاني : - بوجه عام ، تجنب الاستفاضة العلمية الزائدة وتنكب استعمال المصطلحات المتفننة الغامضة . فما هدف هذا الكتاب إدهاش ذوي الاختصاص باللجوء الى الحذاقة العجيبة والبراعة الاريبة ، بل هدفه ان يُوضح للشخص المثقف الامين مدلول ووضع بعض المشكلات التي تُعتبر مشكلات حالية دوماً وأبداً .



١

الفلسفة والميتافيزيقا

١ – الفلسفة

آ – الفلسفة كجهد توحيدي : – انه لغريب ولكنه ليس بالمبالغ ان نقول ان تعريف ماهيتها الخاصة أصعب مسألة . ويبدو أن المفكرين لم ينضموا الا في الزمن الحديث إلى الرأي القائل بأن الفلسفة ليست علماً ، ولا علماً فوق العلوم ، ولا خادمة للعلم – أو اللاهوت – كما انها ليست مجرد تسلية ذهنية، بل هي بوجه خاص استعداد وميل شخصي . فلا يمكن اذن اثباتها أو نقلها عن طريق التعلم. وهي أشبه ما تكون ، في الحقيقة ، بالشعور الفني أو الميل إلى الرياضة .

الانسان الفيلسوف (أو بالاحرى الانسان الفيلسوف بالفطرة) هو ذلك الذي يستبد به ميل أساسي شديد إلى الوحدة والتركيب والتعميم ، ويتحكم به طموح إلى نظرة في شتى مظاهر الكون متجانسة وموحدة ، وخاصة إلى ترابط كلي بين هذه النظرة وقاعدة سلوك ناجمة عنها .وان التعاريف الحديثة لتلتقي عند هذه النقطة في انسجام ملحوظ . فلنستشهد ببعضها على سبيل المثال :

« يخيل إلي ان الفكرة الاساسية الكامنة وراء كلمة فلسفة هي فكرة السعي نحو تركيب شامل... انها معرفة موحدة ومتبصرة في نفس الوقت » (بارودي)

الفلسفة « جهد لاعتبار الاشياء من وجهة نظر واحـدة وشاملة » (بوترو) ؛ في الفلسفة « دائماً ، فيما يبدو ، عنصران متمايزان متماسكان : معرفة تأملية للحقيقة الحقة ، وحل عملي راسخ لمشكلة المصير الانساني . وبكلمة موجزة : قاعـدة سلوك وخُلق قائمة على يقين متبصر ... » (بلونديل) ؛ « إن الحاجة إلى نظرة مذهبية هي التي تجعل رؤية العالم رؤية فلسفية » (غوهييه)

بيد أن كلمة « مذهب » أو « تركيب » لا تعني الجمود . ان اغلب الفلسفات طرأ عليها التطور ولاشك، ولكن هذا التطور ليس أبداً ثورياً ولاغيرمتناسق. وان التحليل يظهر بيُسر ان المراحل المختلفة التي يمر بها المذهب لهـا بذور في تأملات المفكر الاولى .

والحقيقة ان هـذه المراحل ، هذا التطور ، خطوة الى الامـام لتوحيد الاتجاهات الثلاث التي تشكل العمود الفقري لكل فلسفة :

ب – الاتجاهات الثلاثة في التفكير الفلسفي :– ان كل تفكير فلسفي يجرى على ثلاث مستويات . ولا تفترض هذه المستويات بالضرورة وجود ترابط زمني، فقد يجري بناؤها في آن واحد ، وقد لا تظهر بنفس الوضوح في المذهب التام . إلا انها موجودة دائماً :

١) فلسفة العلوم – إن أول ميدان يطبق عليه الفيلسوف « اتجاهه الموحد» هو عالم الاشياء حيث يعيش ، وهو عالم يسوده الاختلاط والتنوع والفوضى ؛ فكأنه ثمة تحدٍّ دائم لكل رغبة تركيبية داجة . وتخفيفاً لهذه الفوضى المنطقية الصارخة ، لا بد للفيلسوف من الشروع بالاستعانة بالعلم هذا العلم الذي عرّفه الفيلسوف كنط قبل قرن ونصف كـ « مذهب » ، كمجموعة من المعارف المنظمة وفقاً لبعض المبادىء الاساسية .

بما أن الفيلسوف لا يكون ، بوجه عام ، اختصاصياً بالعلم لذلك ينظر إليه

من زاوية مختلفة . فلا يفعل كالعالم بل يُفلسف العلم ، اي انه يدرس المبادىء والفرضيات والنتائج المقدمة له ، في جموعها ، كي يستخلص منها المكتسب الدائم الذي تستطيع تقديمه لمحاولة توحيد العالم .

انه استطلاع مسبق وضروري يلجأ اليه كل تأمل فلسفي . وحتى الفلاسفة الذين يتجاهلونه (امثـال المفكرين الوجوديين الحديثين) لا ينجون من العقم واللغو الا بفضل الاستعارات المتسترة ، بل الاستعارات المنافقة من العلوم .

٢) الفلسفة العامة – أو الميتافيزيقا – : كان بود أوغست كونت لو اقتصر جهد الفيلسوف على هذا العمل التوحيدي للمعلومات المجزأة التي يقدمها له العلماء إلا أن الفكر الفلسفي حقاً لا يسعه الاكتفاء بهذا المثل الاعلى المحدود ، إذ ان من الواضح ان العلم لايقدم إلا لوحة غير مشجعة لمن يطمح إلى نظرة « متماسكة» عن الكـون . وليس من قبيل الاستصغار لجهود العلماء الرائعة منذ ألفي عام ان نلاحظ بأننـا لا نزال إلى الآن بعيدين عن مفهوم علمي شامل يفسر مظاهر العالم المادي والعضوي في لوحة تركيبية داجية – هذا ان لم نتكلم عن الظواهر النفسية والاجتماعية .

بل لعلنا اليوم أبعد عن هذا المفهوم الشامل من الازمنة السابقة ، أزمنة العلم اليوناني البسيط في القرن الخامس قبل الميلاد . إن كل خطوة تخطوها المعرفة الى أمام تثير وتخلق نقاط استفهام جديدة أهم من السابقة . ويمكننا ان نُشبه العالم برجل يسدد ديونه في استمرار عن طريق الاستقراض . فكل عملية تسديد ، تظهر في مجال آخر في شكل عجز اعظم .

لذلك يُدفع كل فيلسوف حقيقي بحكم ضرورة قاسية الى ان يبارح عاجلا ام آجلا صعيد العلم ليتطرق الى ميدان الميتافيزيقا (أو كما يُقال اليوم غالباً ، تجنباً لاستعمال هذه الكلمة المبهمة : ميدان الفلسفة العامة) .

وعبثاً جرت المحاولات ، على مر العصور ، لوضع الميتافيزيقا فوق العلم ، أو إلى جانبه ، أو فيما دونه . إن محلها الحقيقي : إلى أمام . لأنها ليست سوى رد فعل حتمي لفقدان صبر الفكر البشري ، على الصعيد النفساني .

إن الانسان بحاجة إلى يقينيات مباشرة ينظم سلوكه ونشاطه استناداً إليها . فالزمان يمضي ، وهو لا يستطيع ان ينتظر ريثما يبلغ العلم الرواية ! العقلانية التامة عن الوجود (فذلك مثل ، أعلى بعيد التحقق وربما كان بلوغه ضرباً من المستحيل كما رأينا) . لذلك ننتقل بالضرورة إلى صعيد التفكير الميتافيزيقي – أي الى صعيد الفرضيات العامة التي ترنو بجرأة إلى ان تسد بصورة شبه معقولة ما يخلفه العالم من فراغات في لوحته المصورة للكون . وستكون لنا عودة بعد قليل إلى الخصائص المميزة لهذا الاتجاه الثاني .

٣) الفلسفة الأخلاقية : – بعدما يضع الفيلسوف مفهوماً ميتافيزيقياً عن الكون (وهو مفهوم قائم على العلم إلى حدٍ ما ؛ ولكنه يتجاوز اليقينيات العلمية المحدودة تجاوزاً واسعاً) ، يمضي إلى استنباط قاعدة سلوك .

والحقيقة أن كثيراً من المفكرين ، منذ كنت (حوالي ١٧٨٠) ، انتقدوا فكرة أخلاق « موضوعة » مستنبطة : لأنهم يزعمون ان الأخلاق موجودة سابقاً وليست من اختراع الفلاسفة . وما على التأمل الأخلاقي الحقيقي ان يُستَنبَطَ من الميتافيزيقا ، بل عليه فقط أن يسعى إلى تصنيف ، إلى مذهبة المفاهيم الأخلاقية المكتسبة وإلى التعبير عنها بوضوح .

هذا الأمر ليس خطأ في ذاته . ولكن يبدو أن مجرد كلمتي « تصنيف » و « مذهبة » تشيران إلى اننا ندور في حلقة مفرغة . فكيما نصنف ونمذهب لا بد من وجود دليل أساسي – ولا يمكن أن يكون إلا ميتافيزيقياً : فلا شيء في الكون كما يَصِفُه لنا العلم يُظهر لنا هذا الدليل . ولو كان ذلك لمجرد الاصطفاء بين شتى البرامج السياسية فقط ، لوجب الانطلاق من مفهوم عام

عن الانسان ودوره ومحله في الكون – وهي مسألة ميتافيزيقية أساسا .

لا يمكن اذن للتأمل الأخلاقي ان يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن التأمل الميتافيزيقي. والحقيقة ان الترابط المشار إليه هو، بوجه ما ، ترابط سطحي : فليس صحيحاً تماماً ان الفلسفة الأخلاقية تستند إلى الفلسفة العامة ، لأن كل اصطفاء في الحقل الميتافيزيقي يجري في الحقيقة وفقاً لميل اخلاقي مسبق متفاوت الخفاء . والصلة الحقيقية القائمة بين الميتافيزيقا والأخلاق هي ، في الحقيقة ، عكس الصلة المذكورة قبل قليل : ان ما يوجه الاصطفاء الميتافيزيقي هو نزوع ، أخلاقي ضمني – وما الفلسفة الأخلاقية التي تبدو متوجة للبناء الفلسفي سوى صياغة وتنظيم (وهو أمر تُستهله تأملات المفكر الميتافيزيقية) لمفهوم أخلاقي موجود بالقوة منذ البدء في فكر الفيلسوف ، وإن يكن بصورة مشوشة مبهمة .

لهذا السبب تكون الردود على المشكلات الميتافيزيقية (كما سنرى فيما بعد) محدودة العدد نسبيا . والحقيقة يمكن تلخيص المواقف « الأخلاقية » الأساسية في ثلاثة :

أ – ينبغي للانسان ان يقنع بأن لا يرى في الكون إلا آلية عمياء . أما هو فمجرد حادث عرضي في هذا الكون ليس له أي مدلول :

اسكت يا ابن حواء
ان السماء لصماء
والارض تنظر اليك في ازدراء

ليكونت دي ليل
القصائد البربرية

ب – إن عظمة الانسان تتجلى في فرض نظام وقيم انسانية على عالم لا غاية له ولا هدف :

لقد بدّد الراعي الظلمات وآنار بيته بنفسه
لانه أعظم من الكون ، محط ُحكْمه ،
أعظم من الكون الذي ليجهل وجوده .

فينيي
بيت الراعي

ج – في الكون نية خفية ، غاية ، يشارك فيها الانسان الانسان ربما بغير علمه :

لا تَخْشَ شيئاً أيها الانسان !
فالطبيعة تعرف السر الكبير ... وتبتسم .

هوغو
الأشعة والظلال

بما أن حلول أي مشكلة ميتافيزيقية لا ُبدّ لها دائماً من ان تستوحي ضمناً من أحد هذه الاتجاهات الثلاثة ، لذلك لا ينبغي لها مجاوزة هذا العدد .

٢ الميتافيزيقا

أ – تعاريف الميتافيزيقا : إن قاموس الجمعية الفلسفية الفرنسية الكلاسيكي يعدد دزينة من المعاني المختلفه لهذه الكلمة تبعاً للعصور والفلسفات ؟ والواقع انه من خلال هذا التعدد القاهري يتوضح على الاقل هذا المفهوم الأساسي :

هناك ميتافيزيقا حالما يزمع الفكر الباحث عن الوحدةالتامة على سد الثغرات الموجودة في لوحة الكون « العلمية » ، بفضل « مبدأ » (مستمد من تجربة الضمنية أو الخارجية) يعتقد حقاً أنه مبدأ أولي . إن التأمل المسمى بـ « الميتافيزيقي » ليس اذن في الحقيقة سوى أصفى شكل من هذا الميل إلى

الوحدة ونعني التفكير الفلسفي[1] ، واللحظة الحاسمة حيث يعزم الفكر ، ان يقرر من المخاوف ، على ان يبحث عن تفسير موحد عن العالم ، خارج نطاق « العالم » . وهذا ما يُشير إليه جيداً تعريف جاء به الأميركي و . جامس غالباً ما يُستشهد به : « ليست الميتافيزيقا سوى مسعى بالغ التصلب والعناد للتفكير بصورة واضحة ومتماسكة » (Text Book Of Psychology)

ب – الاعتراضات على الميتافيزيقا : – على الرغم من وشائج القربى بين الفلسفة والميتافيزيقا ، وعلى حين لا تولد الفلسفة لدى العالم أو لدى « الجمهور الواسع » أي موقف ينطوي على سوء النية ، فان البحاثة الميتافيزيقي غالباً ما يكون ضحية تقديرات غير ملائمة – تصدر حتى عن بعض المفكرين البارزين .

إن هذا الاتجاه العام تقريباً إلى اعتبار التأملات الميتافيزيقية كمجادلات فارغة وعقيمة يرجع في أصله خاصة إلى انتقاد فولتير ، وكونت فيما بعد ، وإلى سخريات فاليري وحملات الماركسيين في يومنا هذا .

ومع ذلك أي شيء يحمل طابع « الميتافيزيقا » اكثر من تفكير فولتير الذي عوضاً عن قبول مفهوم « نفس » مستقلة عن الجسد ، كان يفضل قبول وجود « حساسية » في المادة – لم يكن العلم (في عصره خاصة) يسمح بتلمسها أبدا .

أي شيء يحمل طابع الميتافيزيقا اكثر من موقف أوغست كونت الذي يبني انتقاده الميتافيزيقا على « قانون تطور » مزعوم للفكر الانساني ، نابع من مخيلته ليس غير ؟

كما ان حالة الفلسفة الماركسية « المعادية للميتافيزيقا » هي اكثر دلالة : إن

---

(١) هذا ما هو صحيح جزئياً في فكرة لاشيليه التي استشهدنا بها في المقدمة والتي تجعل الفلسفة مطابقة للميتافيزيقا .

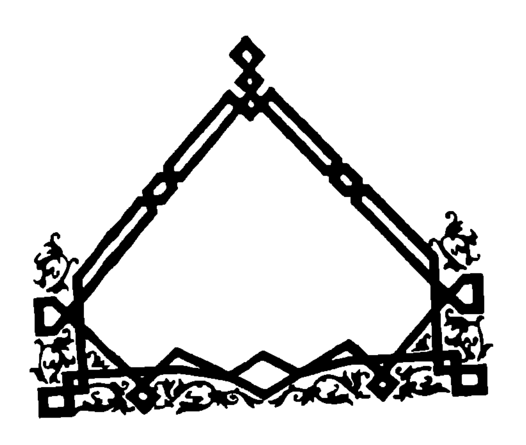
أحد ممثليهـا المتـازين ، السيد هـ . لوفيفر ، يُعرف « المذاهب التي تعـزل وتفصل بين ما هو مترابط » (المنطق ص ٦) ، أي المذاهب التي تنظر إلى العالم المادي من جهة ، وإلى معرفة الانسان بهذا العالم من جهة أخرى ، دون ان تدرك بان المعرفـة ليست سوى مجموعة علاقـات بـين العضوية البشرية والأشياء ، . . . بأنها مذاهب ميتافيزيقية . بيد أننا نراه بعد قليل (ص ٣٤) يضع المادة كوجود « خارج شعورنا ، لا يحتاج إلينا ، سابق لنا » . وهذا يعني فصل مسألة الأشياء عن مسألة معرفتنا بها . . . فصلاً ميتافيزيقياً إلى حد كبير .

الواقع ان كل انسان – حتى لو أنكر ذلك بشدة – بحاثة ميتافيزيقي . لأن كل إنسان ، وهذا ما يميزه عن الحيوان ، يعيش في المشروع ؛ ومن هذا الوضع بالذات ينساق بالضرورة إلى تجاوز نطاق التجربة والملتسبات العلمية المحدودة ، وإلى أن يستقطب منها بعض « القواعد » و « الآراء » ، وهذه ليست سوى مذاهب « ميتافيزيقية » ابتدائية (من ذلك اعتقادنا ، كسائر البشر ، ان الشمس ستشرق غدا . لأنه يعني قبول هذ المبدأ الميتافيزيقي القائل بوجود استمرار في القوانين الطبيعية) .

والحقيقة ان هناك التباساً اشتقاقياً في كلمة : ميتافيزيك (الماورائيات) : فقد أُوجدت (في القرن الأول قبل الميلاد) للاشارة إلى كتاب لاريسطو يأتي ، في مجموعة مؤلفاته ، بعد كتب (الطبيعة) . ففسرها بعض المفكرين بسبب المعنى المزدوج لكلمة « ميتا » اليونانية (بعد أو فوق) على أنها تعني طريقة خاصة في التفكير الفلسفي تجاوز استنتاجات العلوم في القيمة والمدى .

لكن إذا أخذنا على الميتافيزيقا بأنها تود ان تُكسب « أحلامها » ثقلاً أعظم مما ليقينيات العلم فانما نهاجم صورة ممسوخة عن الميتافيزيقا . فلنكرر اذن قائلين بأن التأمل الميتافيزيقي لا يزعم ولم يزعم قط انه يتخطى العالِم في مجاله الخاص . انه يسعى فقط إلى تمديد المكتسب العلمي الآني تمديداً محتمل التصديق ، مدفوعاً بضرورة تَبَنّي قاعدة سلوك رشيدة .

إن هذا النشاط الذهني الميتافيزيقي المرتبط بالطابع الوقتي للكائن البشري وبأهليته للعيش في خضم المشروع يبدو شيئاً أساسيا لدى الانسان . ويُعتبر انكار وجوده وضرورته جهلاً بدروس التجربة البديهية – وهذا يعني القيام بنشاط ميتافيزيقي (بهذه الميتافيزيقا السطحية المسماة العلماوية Scientisme والتي تؤكد – بجرأة كما رأينا – بأن الثغرات الحالية في العلم ستُستكمل ذات يوم بكل تأكيد ، إذ لا يحق إلا للعلم بأن يلبي حاجة التطلع البشري) .



٢

المشكلات الميتافيزيقية

١ - المشكلات

يمكننا ان نفترض دون كبير جرأة بأن مشكلة الروح ، مشكلة « النفس » – التي تصورها الانسان في البدء كـ « نفس حي » – كانت اول ما لفت انتباه الانسان ، بوحي من هذا اللغز اليومي ، لغز الموت الذي يحيل الكائن الحي إلى جماد دائم . والحقيقة ان الشعوب الموغلة في البدائية وحتى الشعوب التي ليس لها « مذهب في الوجود » ، تملك دائماً وعلى الاقل ميتافيزيقا روحية ، في شكل أساطير بدائية تصف المصير الذي ينتظر النفس بعد فراق الجسد .

من مشكلة الروح ، ننتقل بصورة طبيعية الى مشكلة الحياة ، المرتبطة بها (في الظاهر على الاقل) ارتباطاً وثيقاً . ولا شك ان الاهتمام بتفسير الكون يرجع الى تاريخ أبكر، لان العادة جعلت مختلف تجليات المادةاموراً « طبيعية» ويحتمل ان تكون الظواهر « الشاذة » (البراكين والفيضانات) هي التي دفعت الفكر البشري الى الفضول ولعلها اثارت في الوقت نفسه مشكلة« نظام » الكون أي مسألة الله .

مهما يكن من أمر فاننا نصل الى لائحة موقتة بالموضوعات الاولية المعروضة

على التأمل الميتافيزيقي · الروح ، الحياة، المادة : الله . الا ان تقدم هذا التأمل اوجد مشكلات جديدة .

ان مشكلة الروح ،في شكلها الاولي، كانت تُطرح فقط بالطريقة «البسيطة» التالية : ما « النفس » وما ارتباطها بالجسد ؟ وقد أظهرت هذه المشكلة ، بتعمقها وارتباطها بالتأمل الميتافيزيقي ،مشكلة الحرية الانسانية التي كانت موجودة في الاولى بصورة ضمنية : هل « النفس » قادرة على توجيه الجسد توجيهاً مستقلا وهل يجب اعتبار الانسان كوحدة متمتعة بالاستقلال ، مسؤولة عما يصدر عنها من أفعال ؟

وفيما بعد (منذ بضعة قرون فقط) ، انبثقت عن مشكلة علاقة الروح بالجسد مشكلة علاقة الفكر [1] بالعالم : لما كنا لا نعرف العالم الا عن طريق النشاط الذهني ، أمكننا أن نتساءل هل هناك وجود حقيقي للأشياء لا يمكن رده الى هذا العقل الذهني الذي بواسطته تُعرف الاشياء ، والذي يُظهرها لنا (ربما عن خطأ) كأشياء ذات وجود خارجي . أخيراً ، في نهاية القرن الثامن عشر ، اوحت الانتصارات العلمية الاولى الى التأمل الميتافيزيقي بموضوعة Thème جديدة سرعان ما اكتسبت أهمية اساسية : ما هي حدود المعرفة التي يتسنى للفكر البشري بلوغها ، وما قيمة هذه المعرفه ؟

وعليه ، نجد انفسنا في نهاية المطاف امام سبع مشكلات اساسية : قيمة المعرفة الانسانية ، الوجود الحقيقي للعالم الخارجي الذي يبدو كأنه يعاكس نشاطنا الذهني ، المادة ، الحياة ، الروح والجسد ، الحرية ،نظام الكون (مسألة الله) . وسيخصص فصلٌ لكل من هذه المشكلات . بيد اننا سنلاحظ مدى ازدياد مشكلة الفكر أهمية وتعقيداً على مر العصور ، لأن هذه المشكلة تتعلق

---

[1] ان كلمة Esprit تعني : الروح و الفكر معاً . وغالباً ما ينقلب المعنى في النصوص الفلسفية بين هذين المعنيين بصورة لاشعورية — المعرب —

حالياً (من اربع زوايا مختلفة) بأربع موضوعات ميتافيزيقية على الاقل .

لهذا التطور سببان :

— اولاً ، لقد وضع العالم يده على ميداني المادة والحياة لانهما من اختصاصه فيما يعتقد . بيد أننا سنرى ان تعريف هاتين المشكلتين هو في نهاية المطاف ذو طبيعة ميتافيزيقية .

— ثانياً ، لقد ادرك الباحث الميتافيزيقي تدريجياً على مر العصور ان المشكلة الميتافيزيقية الأساسية تكمن في لغز الفكر ، لغز الفكر الانساني الذي يتميز بانه في آن واحد اصطفاءٌ وابداع . ولولاه ما وجدت الماورائيات ولا العلم حتى ولا العالَم المعروف .

٢ الميتافيزيقا والدين

غالباً ما أثار الفلاسفة مشكلة العلاقة أو الاختلاف القائم بين الميتافيزيقا والدين . ولنذكر على سبيل المثال بريهييه الذي درس المسألة بوجه خاص (١) وأشار بوضوح إلى تنوع الأجوبة الممكنة :

أ — إن بعض المفكرين ، رغبة منهم في المحافظة على صفاء المسيحية الانجيلية بوصفها عقيدة أخلاقية صرفة ، زعموا أن السُنّة المسيحية الحقة مستقلة عن كل تأمل نظري . لكن ألا يمكننا ان نجيب بأن هذه السنة كانت منذ البدء تنطوي على نظرة ميتافيزيقية ضمنية ، تلك التي يعرضها العهد القديم - Ancien Testament والتي تعطي مفهوماً عاماً عن الكون وأصله ومدلوله ؟ وان الاجتهادات العقائدية المسيحية التالية (التأملات حول الكلمة والثالوث ...) ، على الرغم من أنها تُعتبر ذخراً اضافياً ، لم يكن من نتيجتها

(١) — تاريخ الفلسفة I ، ص ٤٨٧

سوى تكميل لوحة العالم الموجودة سابقا .

ب – ووصل آخرون إلى نفس النتيجة السلبية – ولكن بقصد اثبات تأثير المسيحية المشؤوم . فهي لم تساعد على تقدم الفكر البشري ، بل لعلها عاكسته . وهذا أيضاً خطأ فيما يبدو : ليس من شك في أن المسيحية لم تقدم شيئاً للتطور العلمي . ولكن هذا لا يمنع انها أفسحت دائماً المجال ، ومنذ نشأتها ، نظرة ميتافيزيقية في الكون : مستمدة من الكتاب المقدس في البدء ، ثم من أفلاطون ، ثم من أريسطو . فاذا كانت هذه الميتافيزيقا التي ضمت إلى المسيحية وتأثرت بها تأثراً واسعاً على مر العصور ، قد دفعت السلطات الكنائسية أحياناً إلى معاكسة التطور العلمي ، فهذا أمر آخر – إلا انه يشكل في حد ذاته اثباتاً ساطعاً للطابع المذهبي الذي اكتسبه التفكير المسيحي : إن محاكمة العالم غاليليه جرت في الحقيقة باسم ميتافيزيقا اعتبرت (عن خطأ) ضرورية لتماسك العقيدة الكاثوليكية في مجموعها .

ج – وفي المعسكر الآخر ، نجد كل أولئك الذين يعتقدون ان المسيحية قد حولت التأمل الميتافيزيقي تحويلاً عميقا ، خاصة بادخالها مفاهيم التطور والتقدم والمبادرة الانسانية – وهي مفاهيم لم تكن موجودة في اللوحة الكونية الابدية الجامدة التي رسمها التفكير الاغريقي . وقد انكر بريهييه هذا التأثير ، لأسباب غير واضحة ، ويمكن مناقشة موقفه : بيد ان مثل هذه المناقشة عديمة النفع ، لان المسألة لا تطرح بشكل جيد حينما نقتصر على الديانة المسيحية . الامر الأساسي في التفكير الديني ليس مفهوم التقدم ولا مفهوم المصير ، حتى ولا مفهوم كائن علوي [٢] . إن جوهر الدين ، كما أعتقد ذلك دوركهايم أو أوكين أو برونيتيير ، هو الايمان بوجود نظام علوي للأشياء ، الايمان بشكل للكينونة يتحكم بمظاهر هذا العالم ويوضح نواقصه وغراباته الجزئية باسم نظرة جامعة . لكن أليس هذا الطموح التوحيدي أساسَ التفكير الميتافيزيقي ؟

(٢) البوذية مثلاً تجهل هذا المفهوم .

نخلص من ذلك إلى أن التفكير الديني الذي يتوق إلى توحيد ما هو « طبيعي » تبعاً لما هو « خارق » ، ليس مستقلاً أبداً عن هذا الطراز من التفكير .

وعلى كل ، فلنلاحظ ان هذا المفهوم القائل بـ « نظام علوي للأشياء » ليس حقاً بالمفهوم الخاص بالدين . فهو موجود أيضاً عند افلاطون مثلاً ؛ لكن ألم يُشر مرات ومرات إلى الطابع الديني الذي يميز فلسفة افلاطون . وهذا ماسهل على اللاهوتيين المسيحيين الاولين تكييف هذه الفلسفة .

هذه الملاحظة الأخيرة تظهر الصفة المصطنعة التي تميز الرغبة في إقامة حاجز فاصل بين الدين والميتافيزيقا . ولكن هذا الامر لا يعني وجود ميتافيزيقا يمكن ان تُنعت بأنها دينية صرفة أوعلمية صرفة وكما قال غوهييه : «عبثاًنبحث ولاشك عن فلسفة كبرى لاتتصف بأنها نظرة إلى العالم تتجدد بفضل تقدم المعارف العلمية أو بوحي من الروح الدينية ... » لذلك يستحيل مثلاً « شطر تفكير مالبرانش إلى فلسفة ولاهوت و روحانيات » .

وسنتبين ذلك بشكل أفضل إذ نحدد الآن المواقف الاساسية التي يمكن . للمفكر الميتافيزيقي أن يتبناها .

٣ – المواقف الميتافيزيقية الأساسية

ذكرنا في الفصل الاول انه لا يوجد في الحقيقة سوى ثلاث نظرات الى العالم: فاما أن يُعتبر « غير منتظم » أو « منتظماً » أو سائراً نحو الانتظام » بتأثير البشر . ذلك هو مغزى تصنيف شهير جاء به الفيلسوف الألماني ديلتي . فقد ميز ثلاث نظرات ميتافيزيقية إلى العالم : النظرة الطبيعية وتعتبر أن الحقيقة الوحيدة الموجودة هي مجموع الوقائع المادية التي تربطها قوانين طبيعية ؛ والنظرة المثالية الموضوعية وتعتقد ان الحقيقة الحقة ذات ماهية روحية ؛ والنظرة المثالية المتحررة التي تُركّز على « الكائن الفعال » ، على الانسان بوصفه مبدع الحقيقة الروحية .

إن تصنيف ديلتي ناقص جداً ، شأنه في ذلك شأن كل تصنيف بشري : فلا شك ان النظرة المثالية الموضوعية مثلا قد تتبنى شكلا ربوبياً Théiste (الحقيقة الروحية تفيض عن مركز ، عن آله شخصي (أو شكلا إلحادياً أو احدياً Panthéiste (العالم ينطوي على مبدأ روحي ولكنه غير شخصي). وقد يُفسر المذهب الربوبي نفسه بمعنى الوهية ذات عناية او الوهية غير مكترثة بالانسانية ، او ايضاً (وهذا ما يسمى بالموقف المانوي Manichéiste بمعنى صراع بين قوى الخير وقوى الشر ...

على ان هذه التقسيمات الداخلية تُعتبر ثانوية ، وان وجهة نظر ديلتي تسمح بالتوجه توجهاً مجدياً عبر تنوع الميتافيزيقا الظاهري :وبخصوص المسائل المختلفة التي سنتطرق إليها في الفصول القادمة سنتبين بجلاء كيف ستتوضح التفصيلات الثلاثة التي صنفها ديلتي . ولكن بوسعنا ان نتكهن بأن اهمية كل منها ستتحول بحسب كل فصل وان موقف النظرة المثالية المتحررة مثلا سيكون اعظم دوراً في مشكلة « الحرية » او مسألة « الله » كما في مشكلة « المادة » .

إلا اننا سنقع على هذه التفصيلات الثلاثة في كل مكان ، بدرجات مختلفة .

٤ – تعدد الفلسفات

إن مقارنة هذا العدد المحدود من المواقف الميتافيزيقية الاساسية بتنوع الفلسفات الواسع ، امر يدعو الى الدهشة . كيف نفسر في الحقيقة تمكّن مؤرخ الفلسفة من ان يكتشف ، في نفس الفترة ، وجوداً اكثر من ثلاث فلسفات ، بل اكثر من ثلاث بكثير ؟ فلنتصور مثلا أن العلم الديكارتي ، من ١٦٥٠ الى الثلث الاول من القرن الثامن عشر ، اعطى عن الكون لوحة خُيل الى جيل بل الى جيلين من المفكرين انها لوحة نهائية . ومع ذلك يا لها من اختلافات ظهرت بين المذاهب التي استخلصها من هذه اللوحة مفكرون امثال سبينوزا او لايبنيتز (الذي يصنفه ديلتي في جملة اصحاب النظرة المثالية الموضوعية) وامثال

مالبرانش ، باسكال ، فونتنيل وديكارت بالذات .

ذلك أن هذا التفصيل الاولي الذي يتصف به اصطفاء ميتافيزيقي ، لا يكفي لتعريف الفلسفة التي ستركز اليه مع ذلك : اذ تتدخل تفصيلات ثانوية كثيرة اخرى ، و « اختلافات في النسبة والترتيب والبروز والظلال والانوار » [1] . ان كل فيلسوف يستلهم من مكتسب علمي مشترك بينه وبين معاصريه ،ولكنه « يرتب بناءه بحسب المواد التي ينوي استعمالها ، وهو مضطر بحكم الضرورات الهندسية الى نبذ بعض المواد والبحث عن اخرى ...» (نفس المرجع ص١٩٨) بيد ان هذه التفضيلات الثانوية الهامة صدى للميول العميقة ونتيجة للتربية والمزاج العضوي والبيئة التي عاش فيها الفيلسوف وبكلمة واحدة ، حصيلة الشخصيته المستعصية على التعريف والتفسير : لذلك ، على الرغم من قلة عدد الاصطفاءات الميتافيزيقية الممكنة ، هناك فلسفات متباينة بقدر ما هناك من فلاسفة .

هل هذا التعدد مدعاة للاكتئاب ام للابتهاج ؟ أهو دليل على تشتت التأمل الفلسفي تشتتاً عقيماً أم دليل على غناه المضطرد ؟هذا السؤال خارج عن برنامجنا المرسوم لهذا الكتاب . فقد اردنا فقط ان نبين (كما ذكرنا في المقدمة) ان معرفة المشكلات الميتافيزيقية ليست تكراراً لدراسة المذاهب الفلسفية . وان نُظهر في نفس الوقت اهمية مثل هذه الدراسة (وحدودها ايضاً) : فهي تساعد كثيراً على تعيين مركز الثقل في الفلسفة ، ان صح القول . ولكنها لا تكفي للتعبير عن لونها الفريد « الشخصي » .

---

(١) ا .سوريو ، البناء الفلسفي ص ١٤٩

٣

مشكلة المعرفة

قال ستاندال في كتابه « خواطر متنوعة » : « نرى الموجودات كما يرسمها فكرنا . يجب اذن ان نعرف هذا الفكر » ويُعتبر هـذا القول تعريفاً للاتجاه الاولي لكل الميتافيزيقا الحديثة . فقبل تقدير المذاهب المختلفة التي صدرت عن الفكر البشري ، ينبغي لنا فحص سير هذا الفكر البشري والحكم على مدى قدرته على بلوغ الحقيقة .

ثمة موقفان ممكنان في هذا المجال :

ان المذاهب الطبيعية من جهة ، والمذاهب المثالية الموضوعية من جهة اخرى ، انحازت في مجموعها الى مفهوم مطلق فيما يخص مشكلة الحقيقة . فاكدوا حيناً بأن هنـاك حقيقة مطلقة مستقلة عن الطبيعة البشرية ، ولكن الانسان قادر ، ضمن بعض الشروط ، على بلوغها جزئياً على الاقل . وزعموا حيناً آخر (ولكن بصورة أنـدر : لأن الفلاسفة الذين يرضون بأن يحكموا على انفسهم بالحيرة النهائية قليلو العدد) اننا لا نستطيع بلوغ هذه الحقيقة ابداً وكلياً .

لكن ، الى جانب هـذه التأكيدات الحكمية (الايجابية او السلبية) ، تسرب دائماً تيار فكري نسبي ، يقر للفكر البشري بالقدرة على بلوغ حقيقة ،

علی قدره ومقیاسه ، حقیقة انسانیة مرتبطة ببعض خصائص الانسانیة حقیقة نسبیة ما هي بضلال ولكنها لا تملك الا قليلا او لا تملك ابداً من علاقة مع الحقیقة المطلقة ، مع هذه المعرفة الحقة التي لا يبلغها الا الله . لقد كان هذا التیار النسبي (المنبثق عن موقف النظرة المثالية المتحررة) محدوداً منذ قرن ، ولكنه اكتسب اهمية بالغة في يومنا هذا .

هذا التصنیف المسبق لا یشکل إطاراً جامداً : فقد وضع مثلا بعض « الطبیعیین » (اوغست کونت ،فولتیر) حدوداً لقدرتنا على المعرفة .ولكنه على علاته ، يسمح لنا بالتوجه بصورة مجدية وسط المذاهب المتشابكة .

١ – اصحاب النظرة المطلقة

آ – المذاهب الطبيعية : – فلنلاحظ اولا ،وهذه الملاحظة صحيحة بالنسبة الى الفصل كله ، ان امراً ما شيئاً ما ، ليس في حد ذاته لا صحيحاً ولا خاطئاً .

ان مفهوم الحقيقة مرتبط بهذا الفعل الذهني المسمى الحُكم . ومن شأنه ان يؤكد أو أن ينفي هذا الارتباط أو ذاك بين الوقائع او الأشياء . فاتساع القمر عند الافق ليس صحيحاً ولا خاطئاً؛ أما ما يمكن تسميته صحيحاً فهو «الحُكم» التالي : ان القمر الملحوظ بالعين المجردة يبدو في الأُفق اوسع منه في دائرة منتصف النهار . واما ما يمكن تسميته خاطئاً فهو الحكم التالي : ليس للقمر دائماً ذات القطر ...

يسهل الآن فهم سبب استعداد النظرة الطبيعية ، مبدئياً ، لان تمنح العقل الانساني القدرة على الادلاء بأحكام صحيحة ؛ أي ، في الحقيقة ، على تجهيز الفكر الانساني بالقدرة على تشكيل تراكيب ذهنية تُعتبر « نسخاً » مطابقة لأنموذج هو الحقيقة الواقعية . ذلك ان كل مذهب طبيعي هو ذو استيحاء مادي بنسب متفاوتة ، مع العلم بأن المذهب المادي هو المذهب القائل :

١ – المادة هي الواقع الوحيد الموجود في العالم (وللماديين مفاهيم مختلفة حول خصائص هذه المادة) .

٢ – ان النشاط الذهني الذي يسمح للانسان بأن « يشعر » بهذه المادة ، بل بأن يعرف قوانينها تدريجياً ، ليس بمستقل عن المادة . انه ، ان جاز القول ، منبثق عنها. ومَثَلُ علاقته بها (كما يقول الفلاسفة الأقدمون) كمثل علاقة اللّهب بالحطب .

يمكننا ان نتصور ، ضمن هذه الشروط ، ان الفكر ، هذه المادة المصعّدة ، قادر على ان يعرف المادة معرفة تامة لأنه منبثق عنها .

لا شك ان المادية الفلسفية لها سذاجة الاعتقاد العام الذي يتصور ، عن طيب خاطر ، ان انطباعاتنا الحسية نسخة مطابقة ومباشرة عن العالم الحقيقي . وانما تقول بأن العضوية البشرية مُحَوِّلة أكثر منها مُسَجِّلة ، وان « الأزرق » أو « الحلو » ليس له وجود حقيقي خارج نطاق الجنس البشري . وقد سبق للفلاسفة الذريين القدماء (ديموقريطس ، أبيقور) ان افترضوا « وراء » الأصوات والالوان ... تشكيلات عناصر لامتناهية الصغر لا تبلغها الحواس ، ولكنها تخلق بحركاتها واشكالها المتنوعة (مستديرة ، عقفاء ...) هذه التبدلات المساة بالاحساسات . وهي تشكل عالماً انسانياً بنوعه نحيا حبيسين فيه ، ان صح القول . فيكون دور العلم حينئذ التعمق اكثر فأكثر في تحليل هذه الظواهر المحسوسة لاكتشاف التكوينات الخفية المولدة لها .

ان المذهب الطبيعي هو اذن ذو مفهوم متفائل فيما يخص امكانات الفكر البشري . ولكن هذا التفاؤل على درجات : فقد كان أبيقور يؤمن ، دون شك ، بحقيقة الذرات التي تخيلها ، تماماً كما اعتقد فولتير فيما بعد ان نيوتون اكتشف حقاً خاصة جديدة من خواص المادة باكتشافه الجاذبية . واليوم ، لعل العالم

الطبيعي أقـل اقتناعاً بالفكرة القائلة بأن النوترون والاليكترون يشكلان العناصر النهائية في الكون . ولكنه يعتقد ، على كل حال ، ان هناك « شيئاً حقيقياً خارجياً ، الطبيعة أو المادة ، يكتشفه تدريجياً الكائن البشري الناشط الذي تتطابق تصوراته وصوره وافكاره مع هذا الشيء توافقاً متزايد الدقة »[1]

الا ان بعض الفلاسفة ، على الرغم من تصنفهم في جملة المفكرين الطبيعيين ، لا يشاركون تماماً في هذه النظرة المتفائلة : ذلك انهم حافظوا على نوع من النفور النفور الغريزي (لعله من طبيعة دينية لاشعورياً وهذا واضح جداً عند أوغست كونت خاصة) إزاء النظرة المادية الموحدة [2] ومثلها الاعلى القائم على تفسير « ما هو اسمى بما هو أدنى » . لذلك اعتقد اوغست كونت ان العلم لا يستطيع ان يطمح الى اكثر من تعريف بعض العلاقات الثابتة بين الظواهر . اما «علاتها» العميقة فستبقى خافية عنه نهائياً . ولذلك أفسح « سبنسر » المجال ، فيما وراء التفسير المادي ، لما هو غير قابل للمعرفة ، ميدان لغز بداية الكون ونهايته .

على ان مثل هذه الاستثناءات لا تُضعف الوحي العقائدي المتفائل الذي يميز موقف المذهب الطبيعي ازاء مشكلة المعرفة ، من أبيقور إلى الماركسيين مروراً بهوبس والموسوعيين والمفكرين العلماويين Scientistes في القرن الثامن عشر .

ب – المذاهب المثالية الموضوعية : إن كلمة « مثالية » مصطلح بالغ الغموض (إرجع الى الفصل الرابع) ، ويمكننا ان نقول عنها انها تدل اجمالاً على المفهوم القائل بأن الحقيقة الواقعة الاساسية في الكون هي من طبيعة فكرية . وما نسميه بـ « المادة » ليس سوى شكل مشتق عنها وذي وجود خارجي في الظاهر فقط ؛ أما حجتها التي لا تُدحض ولا تُقنع في الوقت نفسه ، فهي ان كل الصفات (الثِقل ، الرائحة ...) التي تفيدنا في تعريف

---

(١) لوفيفر : المنطق ص ٣٨ .

(٢) النظرة الموحدة هي التي تعيد مجموع مظاهر العالم الى مبدأ اوحد .

المادة المزعومة ليست سوى إحساسات ، أي ليست سوى أحوال نفسية : وليس لدينا ، بأي شكل ، أي دليل على ان هناك « وراء » هذه المعطيات الفكرية جوهر من طبيعة مختلفة يكون سبباً لها .

إن المثالية ، هي أيضاً ، متفائلة طبعاً وتماماً فيما يتعلق بالحقيقة : فاذا كانت الاشياء ، في جوهرها الصميمي ، من طبيعة فكرية وَجَبَ على الفكر أن يجد نفسه في ميدان غير غريب عنه ، إن جاز القول ؛ وحتى لو كانت امكاناته محدودة (بحكم الوضع الانساني المحدود) َلحُقَّ لنا الاعتقاد بأن نشاطه العقلاني لن يقع على عائق نهائي ، في بعض الميادين على الاقل .

على هذا الاساس المشترك ، تشعبت المثالية الى فروع « موضوعية » عديدة (أي الى فروع تُولي جميعاً للحقيقة الواقعة الفكرية طرازاً وجودياً استشرافياً لا يمكن تشبيهه بالوجوه الجزئية الموقتة التي تكتسبها هذه الحقيقة الواقعة في أذهاننا الانسانية الفردية) .

المذهب المثالي « الافلاطوني » — انه نوع من المثالية المعتدلة (المثالية الوحيدة التي عرفتها الفلسفة حتى القرن التاسع عشر) لا تنكر وجود الاشياء انكاراً مطلقاً ، ولكن لا تعتبرها الا كعالم ثانوي من المظاهر والاختلاطات : وليس لهذا العالم الناقص من معنى الا تبعاً لعالم « معقول » ، عالم « المثُل » الخالصة (هو على حد قول أفلاطون المبهم : عالم واقع « بعيداً » ، « هنالك ») ، يشكل عنه انعكاساً متدنيا . ولكن في وسع البشر — بعضهم على الاقل — ان يتخطوا عالمنا المحسوس وان يتساموا الى تأمل « المثُل » الحقة ، الكاملة ، الخالدة وفي سبيل ذلك ، لا بد من طريقة خاصة من النشاط الذهني سماها أفلاطون بالطريقة الجدلية . وهي تقدم على تنقية المظاهر المتقلبة الغامضة التي تبديها لنا الاشياء الارضية ، لنتمكن من ان نكتشف من خلالها

« المـُثـُلَ » التي تقتدي بها هذه الاشياء [1] .

وقد انتقل هذا المفهوم ، دون تعديلات كبيرة ، الى التفكير المسيحي عن طريق آباء الكنيسة الاولين ، ثم الى فلسفة القرن السابع عشر الكلاسيكية : فكان كافياً ان يُعتبر بأن عالم المثـُل والروح الالهية يشكلان شيئاً واحدا . لقد أكد مالبرانش ، تلميذ ديكارت ، مثلاً (حوالي ١٦٨٠) اننا قادرون على بلوغ بعض الحقائق حينما يمن الله علينا بالوصال مع فكرة ، عالم الحقائق العقلية الخالدة [2] .

ان الفلسفة المسيحية هي اذن بوجه عام – حتى حينما تتخلى عن افلاطون لتتجه نحو أريسطو – ذات نظرة متفائلة فيما يخص مشكلة المعرفة : فالايمان لا يعاكس العلم بل يمهد له ويرسي اسسه . وبديهي ان العقل لا يستطيع البرهنة على كل شيء. فهو لا يدرك بعض الحقائق (الثالوث والخطيئة الاصلية. . .) ولكنه يستطيع ان يمدنا بمعرفة يقينية ، ضمن مجال محدود على الاقل. ان بعض المفكرين المسيحيين(كالاسقف هوئيه، حوالي ١٦٨٠)قد شوهوا العقيدة الصحيحة حين نادوا بنظرة تُخضع العقل البشري اخضاعاً كليا للايمان الذي لا يقبل البرهان . أما السلطة الكنسية فقد أكدت دائماً ان « الحاكمة – على كلٍ – قادرة على اثبات وجود الله » (وهي النظرة التي فُرضت على الاب بوتان الذي دافع عام ١٨٤٠ عن النظرة الاولى) . مهما يكن من أمر فان مبدأ كمبدأ مالبرانش ينطوي على محذور . فهو يحمل مسألة الخطأ غير قابلة للحل : والحقيقة ، كيف نميز الحقائق الحقة التي نراها في الله ، عن المفاهيم الخاطئة التي كثيراً ما يخلقها الانسان

(١) ان بلوغ المثل أمر ممكن ، في اعتقاد افلاطون ، لان النفس البشرية سبق لها العيش في عالم المثل وانها تتذكره تذكراً مبهماً بعد سقوطها واكتسابها جسداً مادياً أرضياً. كل معرفة هي اذن في الحقيقة تذكر Réminiscence .

(٢) بعد محاكمات أريبة نعرض عن ذكرها هنا ، يخلص مالبرانش الى القول بأننا لا نرى في الله الحقائق الخالدة فحسب ، بل أيضاً الأشياء الموجودة في العالم الحسي . انها النظرية الشهيرة المسماة بنظرية « الرؤية في ذات الله »: فالله هو الذي « يعرض لفكري صور البشر الذين أعيش معهم ، والكتب التي أطالع ، والوعاظ الذين اسمع لهم ». (محادثات ، ٦ ، ٨) .

لنفسه ويكون ُلعبتها ؟ ولاي سبب يدع الله الفكر الانساني يتيه خارج الذات الربانية ؟ انه لغز يزداد تفسيره استقصاء اذا كانت افكارنا متعلقة حقاً تعلقاً كلياً بفكر الله ، بحسب اعتقاد مالبرانش .

وفي الوقت نفسه ، أراد الرياضي والفيلسوف الالماني لايبنتز الرد على هذه المعضلات في مذهبه المثالي .

المثالية اللايبنتزية ! – يقول لايبنتز بأن جميع الكائنات الموجودة في الكون من انسان وحيوان ونبات ... شخصيات نفسية صرفة (يدعوها بالأُحيْدات Monades) . كل أحيدة ُتشكل طاقة روحية تنزع نزوعاً عضوياً الى التفتح في شكل ادراكات وصور ذهنية . وتتمتع كل منها بالاستقلال الذاتي وتتصف جميعاً – ما خلا أحيدة « الله » – بأنها محدودة ، أي ان لديها مانعاً داخلياً متفاوت التأثير تبعاً لنوع الاحيدة ، يتجلى في تشوش إدراكاتها . هذه هي المادة ، إنها هذه الظلمة النسبية ، المتفاوتة بروزاً ، والتي تصادفها كل أحيدة ضمن ذاتها ولكنها تتصور لا محالة انها ناشئة عن حقيقة واقعية موجودة خارج ذاتها [1] .

ضمن هذه النظرة إلى الكون ، لا يمكن ان يكون لمشكلة الحقيقة إلا حل متفائل : إن كل أحيدة تنزع في استمرار الى الانتقال من ادراك مبهم الى ادراك أوضح (ويُسمى هذا المسعى لدى الانسان بـ « المعرفة ») . ولما كانت

---

(١) منذ بدء الزمان ، طابق الله بين سلسلة ادراكات هذه الاحيدات كلها (مع العلم بأن كل احيدة مستقلة عن البقية ومحبوسة ضمن ذاتها ، ان صح القول) بحيث ان أحوالها المتعاقبة متوافقة ، وانه حينما يتجلى مبدأ ظلمتي الضمنية في هذا « الظل » الذي اسميه مجرة ، يتولد لديك ، وانت الى جانبي ، ادراك غامض مماثل في نفس اللحظة : الأمر الذي يجعلنا نتوهم ان « الحجرة » شيء خارجي بالنسبة الى كلينا . انها نظرية « الانسجام المرسوم سلفاً » .

كل أحيدة من صنع الله ، فلا يمكن ان تكون سلسلة ادراكاتها الضمنية خاطئة بالمعنى الحقيقي : وما ُيسمى بـ « الخطأ » (والذي يجدر تسميته « عجزا ») هو في الحقيقة هذه الغُشة النسبية التي تحجب عنا في بعض الظروف الترابط العقلاني في سلسلة إدراكاتنا . وبما أن الأحيدات متباينة جميعاً ، نتبين لماذا يرى بعضها الشيء رؤية غامضة ، ويراه بعضها الآخر رؤية أوضح . بيد أن هناك دليلاً موثوقاً على الحقيقة : الترابط المنطقي . فكلما آنست الاحيدة ازدياداً في وضوح الترابط في ادراكاتها ، دل هذا الامر دلالة مؤكدة على انها سائرة في طريق معرفة متزايدة الصحة .

المثالية الهيغلية : بعد قرن ونصف ، قام ألماني آخر ، هيغل بمذهبة [١] نظرية لايبنتز وتوحيدها ، فاعتبر الكون كأحيدة وحيدة مزيدة آخذة في التطور .

إن كل الفلسفة الهيجلية تستند الى فكرة عزيزة على التفكير الفلسفي الالماني وهي ان الكائن لا يعرف نفسه تمام المعرفة الا بعد تفتحه في ظروف حياته المتعددة الآفاق ، وبعدما يخلق لنفسه حياةً كلُّ وجه منها كمرآة تحيطه علماً بطاقاته التي كانت كامنة فيه بالقوة لدى الانطلاق . وقد استقطب [٢] هيجل هذا المفهوم الاخلاقي فتصور التاريخ الكوني كسلسلة من الاحداث تفتحت بواسطتها فكرة مطلقة ، هي مبدأ أولي لكل شيء ، ولكنها لم تكن شاعرة بذاتها في البدء ، تفتحاً تدريجياً خارج ذاتها ، مولدةً ما نسميه بـ « الطبيعة » — ثم تأملت هذا التفتح خارج الذات فشعرت (ولا تزال تشعر) بما تبديه من ثروات تمثل ما كان موجوداً في هذه الفكرة المطلقة بالقوة .

---

(١) — مذهب ، يمذهب ، مذهبة .
(٢) — بمعنى مدد تقريبا .

ان ظهور الانسان المفكر وبناء المجتمعات وتاريخ الشعوب والديانات والفلسفات المتنوع ... كل هذه الامور تشكل المراحل المتتالية في « ملحمة الفكر » (بريهييه) ، الذي يتوصل تدريجياً الى شعور تام بذاته . وليس ترابط الاجيال ، في الحقيقة ، الا سلسلة « الوسطاء » العرضيين بفضلهم ومن خلالهم يمضي الفكر المطلق نحو السيطرة التامة على امكاناته الخاصة .

يلاحظ ان هذا التطور العظيم يجري (في اعتقاد هيغل) بوتيرة ذات ثلاث مراحل : الفكرة الخالصة (وهي ثروة طاقية ضامرة وغير واعية) تنفتح خارج ذاتها ، أي تنكر ذاتها ، فتأخذ شكل طبيعة (وهي ثروة متفتحة ولكنها غير واعية) ثم تعود الى ذاتها وتفكر في نفسها بوصفها فكرا (الفكرة تستعيد وحدتها الكاملة الاصلية ، ولكنها تصبح شاعرة بذاتها بعد هذه « المغامرة ») . ان المحرك الذي يُغني الصيرورة الشاملة هو اذن التناقض Contradiction ؛ وهو نوع من الضرورة الداخلية تدفع الحقيقة الواقعية الى انكار ذاتها في استمرار ، والى ان تضع « نقيضها » قبالتها ، كيما تتخطى بعدئذ هذا التضاد في وجه توفيقي أعلى يدمج معالم المرحلتين السابقتين المتناقضة . انها وتيرة ثلاثية (الفرضية الاولى ، الفرضية المناقضة ، الفرضية المخلصة) يسميها هيغل بالجدلية — بمعنى يختلف كثيراً عن المعنى الذي كان أفلاطون يعطيه لهذه الكلمة — ويعتقد انها موجودة في كل فترة من الفترات التي اجتازتها الصيرورة العامة . ونكتفي بذكر المثال التالي : بعدما تفتحت الفكرة خارج ذاتها في شكل مكاني ، صار لا بد من ظهور الزمان (ان الزمان الذي يمكن تعريفه بأنه « تتابع محض » ، هو النقيض الذي كان لابد من ظهوره عن المكان ، « تلاصق محض ») : ولم يكن التخلص من التضاد القائم بين الزمان والمكان ممكناً الا بظهور مفهوم "المحل" (الفرضية المخلصة .) ولكن هذا المفهوم ولّد نقيضه :

الحركة . ثم انـدمج المحـل والحركة في فرضية مُخلّصة : المـادة . وهكذا دواليك . لهذا السبب تفتحت الطبيعة خارج ذاتها في شكل أشياء مادية موجودة في مكان وزمان ، وذات حركات ، الخ .

وحاصل القول ان هيغل مَهَرَ كلّ ما وُجد وكل ما هو موجود وكلّ ما سيوجد في تاريخ العالم ، بطابع رباني : فليس من شيء أو حادث تاريخي أو مظهر من مظاهر الكون أو مذهب سياسي ، ديني ، فلسفي ... يمكن أن يُعتبر بأنه (أوكان) « خاطىء » . كل شيء جزءٌ (أوكان جزءاً) ضروري من « مخطط » للتطور كان لا بُدّ للفكر من اتباعه . قال هيجل : « كل ما هو حقيقة واقعة فهو عقلاني ، وكل ما هو عقلاني فهو حقيقة واقعة » . ليس هناك ما هو صواب أو خطا : هناك فقط حقيقة واقعية في مُنتهى الغِنى تتبدى لذاتها على مر العصور ، عن طريق الظواهر الطبيعية والأذهان البشرية

المـذهب الحدسي البرغسوني ! ــ كان برغسون يطمح الى تجـاوز المواقف المذهبية ، فما كان اذن ليرضى بأن تصنف آراؤه في جملة المذاهب المثالية ـــ موضوعية كانت أم غير موضوعية . ومهما يكن من أمر فيجب ان نلاحظ :

١ ــ انه يعتبر كمحرك وحيد « للتطور المبدع » العام « وثبة حيوية » من طبيعة نفسية ، « شعور مثبوت خَلـَل المادة » .

٢ ــ وان هذه المادة نفسها ليست ، فيما يعتقد ، سوى تباطؤ واسترخاء في هذه الحركة المبدعة ، الحقيقة الواقعية « الحقة » الوحيدة . (نرى هنا وجهة نظر لايبنتز) .

من الصعب اذن ان لا نخلص الى وجود مذهب مثالي – وهي مثالية يجري تصور الفكر فيها بوجه « حيوي » أكثر منه وجها « فكريا » .

وبخصوص مشكلة المعرفة التي يهمنا أمرها هنا ، يصل برغسون الى مفهوم يتميز بشدة الاصالة . يوجد لدى الكائن الحي (وهو جزء مادي مدفوع بتيار من الوثبة الحيوية) طريقتان لفهم العالم :

- أولاً ، بأن ينساق مع الحركة المتثاقلة التي هي جوهر المادة : أي بأن يدور حول « الاشياء » (أقسام متجمدة من الوثبة المبدعة) ، وبأن يقيم فيما بينها هذه الصلات المسماة بـ « العلاقات » . انها الطريقة المعروفة تحت اسم « الادراك » . وهو يقدم في ميدان الظواهر المادية معرفة عن موضوعه كاملة ومُرضية بالضرورة لأنها ممنوحة له بالطبع .

- أو ، على العكس ، بأن يحاول السير مع دفعته الوثبة المبدعة ، وأن يندمج معها من الداخل ، أن يتمثل بمبتكراتها عن طريق التمازج : انه السياق « الحدسي » (ويكون متفوقاً لدى الحيوانات ويُسمى بالغريزة) الذي يستطيع وحده ان يفهم العالم بوضعه عفويه مبدعة – أي في مظاهره « البيولوجية » و « النفسية » .

نرى اذن ان المفهوم البرغسوني متفائل : يمكن ادراك الكون بوجهيه المبدع والمتثاقل . والحقيقة ان برغسون يسند الدور الاعظم ولا شك للطريقة « الحدسية » التي تشكل ، فيما يعتقد « وظيفة الفكر الميتافيزيقية » : فبفضلها خاصة نتمكن حقاً ، عن طريق التطابق الصميمي ، من اكتناه المطلق وهدف الكون والتوق الذي يوجه التطور . انه ، على كل ، حدسٌ خصوصي لا يمكنه ان يتجلى بالكلمات والنظريات ، بل يتبدى فقط بهمس الاستعارات الشعرية التي تُوجه مسعى المُريد . وينبغي لهذا المسعى ان يكون تناغماً شخصياً – لا يخضع لقاعدة – مع الروحانية المجددة المثبوتة في الكون ، بأدنى جزئياته .

مذهب هوسرل الحدسي : – يمكننا ان نجادل في مثالية أو لا مثالية مذهب هوسرل (فيلسوف ورياضي الماني) اكثر مما بالنسبة الى مذهب برغسون . الا أن الموقف « الظاهراتي » – وهكذا سُمي المذهب الهوسرلي – قريب ولا شك من الأفلاطونية ، من افلاطونية ضيقة الأُفق علمانيــة الطابع شديدة الابهام ، ولكنها افلاطونية على كل حال .

لقد عارض هوسرل صراحة" هذا المفهوم المزدوج المأخوذ عن علــم النفس « التقليدي » ، والقائــل : ١") – بأن الشعور جوهر مستقل (« نفس ») ؛ ٢) – وان الشعور وعاء تجري فيه هذه « الاحوال» النفسية المسماة بالانفعالات والادراكات والذكريات ، الخ .

ما الشعور الا تتابع المواقف التي يتخذها الكائن البشري إزاء العالم الخارجي ومجموع هذه المواقف ليس هناك من شعور من جهة ، ومن جهــة أخرى ، عالم خارجي وأحوال نفسية يولدها هذا العالم وينطوي عليها الشعور : ان ما هو موجود حقاً تكوينات استهدافية خاصة بهذا الهيكل الفيزيولوجي المنظم المسمى بـ « الانسان » ، وطـُرق ينظر بها الى الاشياء ويُظهرها تباعاً كأشياء «مؤثرة» « مرغوبة » ، « تصورية » ، « تذكرية » ، الخ . فلنتخيل في استعارة تشبيهية نَو"ارَة" كشّافة مجهزة بعدة عدسات ملونة تصبغ مشهداً من المشاهد على التوالي بالأحمر ، والأزرق ، والأخضر ، ... ؛ ليس للشعور ابداً من حقيقة الا هذه الالوان المختلفة التي تكتسبها الاشياء الموجودة في هذا المشهد .

على كل ، ما هي اهمية « المشهد » الخام بمعزل عن « التلوينات » الاستهدافية المطبقة عليه ؟ انه ذو اهمية طفيفة فيما يبدو : فالاشياء بالنسبة الى هوسرل (كما بالنسبة الى افلاطون) لا تملك حقيقة واقعية « حقة » . انها مستودع بسيط من

مادة بلا صورة ، من خلالها يُوَلد الشعور مدلولات ويبرز « جواهر» ، جوهر « المدْرَك » و « الازرق » و « المفزع » ، الخ . الا ان هوسرل ، وهنا يُصبح تفكيره غامضاً جداً ، لا يريد ارجاع هذه « الجواهر » الى الشعور (مثلما تشكل العدسات جزءاً من النوارة) : فهذا يعني اكسابه حقيقة لا يملكها ؛ ولكنه ينكر أيضاً ان هذه الجواهر تشكل (على الطريقة الافلاطونية) عالماً استشراقياً من عوالم المثُل. وتؤدي هذه الحيرة بالمذهب الى صعوبات مستغلقة ·

فلنتذكر على الاقل ، فيما يخص النقطة التي تهمنا في هذا الفصل» ان هوسرل ينتهي هو أيضاً الى مفهوم متفائل في المعرفة : في الانسان قدرة « حدسية » تسمح له باكتناه هذه الجواهر ، اي باكتناه المطلق . وفي سبيل ذلك ، ينبغي حينما نفحص «حالة نفسية » ، ان نزيح (ان نضع بين قوسين ، كما يقول هوسرل) كل ما فيها من ثانوي ، متحول ، فردي .).. ، بحيث نحدد تكوينها الخالص و « الجوهري » ونصل هكذا الى « تأمل الجوهر » ، بهذه الطريقة نبلغ حقيقة تتميز ببداهة ووضوح وفورية تفرض ذاتها على الشعور ؛ انها ، على كل ، حقيقة فريدة ما هي بحقيقة العالم (مجرد خلفية فقط) ولا هي بحقيقة الشعور ، كما انها ليست بحقيقة عالم معقول .

II – اصحاب النظرة النسبية

لم نرغب في انتقاد اي من المذاهب السابقة ؛ لان المواقف النسبية المختلفة قد جاوزتها نهائياً . وسنصف الآن هذه المواقف التي تركز اجمالاً على ناحية الابداع الحر التي تتميز بها المعرفة الانسانية دون شك .

آ – من المتشككين الإغريقيين إلى الفيلسوف كنط : – لقد وُجد دائماً

نفر من المفكرين تساءلوا عما وراء نظرتنا المشتركة إلى العالم . وفي القرن الثالث قبل الميلاد ، تساءل المتشكك تيمونوس بقوله : « العسل حلو بالنسبة الى السليم ، مرّ بالنسبة الى السقيم . فما هو الطعم الحقيقي للعسل ؟ » . وخلص الى القول بأن احساساتنا البشرية لا تجعلنا نلمس الماهية الحقة للاشياء لمس اليقين . وهذا هو الموقف المسمى بـ « النسبية الفلسفية » ليست انطباعاتنا ابداً نسخاً مطابقة للحقيقة الواقعة ، بل هي انطباعات نسبية متعلقة بتنظيمنا الفيزيولوجي (بمقدار سيبقى مجهولاً بالنسبة الينا على الدوام) وفي وسعها ان تكون غير ما هي عليه .

ان الفكرة القائلة بان الانسان يعيش ضمن اطار مصطنع يحجب عنه « الماهية الحقة » لقيت من يدافع عنها خلال الفي عام — وشكلت اعتباراً من الشاعر بودلير النقطة الاساسية في المذهب الرمزي : « ان الطبيعة لمعبد ... ، يمر فيها الانسان عبر غابات من الرموز المألوفة » ...

بيد أن كنط هو الذي مَذْهَبَها في نهاية القرن الثامن عشر ، ووضعها في مفهوم شامل لا تزال معالم كثيرة منه لا تقبل الدحض في هذا اليوم :

ان « الماهية العميقة للاشياء » (ويسميها كنط الحقيقة النَوْمَنية) ستبقى الى الأبد مستحيلة المنال . فهي لغزٌ في وسعنا فقط ان نفترض بأن ليس له أي علاقة مع عالم حواسنا ، ولا قيمة فيه حتى لأُطُر الزمان والمكان . الا ان الانسان يملك منذ نشأته ملكة لاشعورية آلية لتنظيم هذه « الطينة » النومنية واعطائها صورة ، ولا يستخلص منها هذه الظواهر ، هذه الاشياء المكانية والزمانية التي نعيش في كنفها ونعتبرها العالم الحقيقي.

فلنتصور طفلاً زُود ببلورات بصرية زرقاء ملاصقة لعينيه وذلك منذنعومة

أظفاره ودون ان يحاط بها علماً :انه يبقى طيلة حياته غير شاعر بالتعديلات التي أدخلت على نظرته الى العالم ، ويظل مقتنعاً بأن الزُرقة صفة « جوهرية » في الاشياء . هذا هو وضع الانسان ، حبيس المظاهر التي يفرضها تكوينه النفسي الفيزيولوجي على النَوْمَنْ Noumène .

ان ماهية العالم الحقة هي العناصر (البيض ، الطحين ... التي يصنعها الطباخ في قالب (يمثل قدرتنا على اعطاء صورة حسية للمادة النومنية) : ان العالم المحسوس الذي لا نعرف سواه ، هو الفطيره النهائية التي تختلف اشد الاختلاف عن العناصر المكونة الاولية . ونحن لا اكثر مما يستطيع الطفل الجاهل تصور ماهية البيض والطحين من خلال الفطيرة المقدّمة له .

كل علم هو اذن نسبي نهائياً ، انساني نهائياً . زد الى ذلك انه نسبيّ ثانيةً ، بمعنى انه لا يأمل أكثر من بلوغ العلاقات القائمة بين مظاهر الظواهر ، ولا امل له ببلوغ ماهية العالم الصميمية (بهذا الوجه من فلسفة كنط ، احتفظ أوغست كونت ، بعد خمسين عاماً) .

يبدو ان الميتافيزيقا تُشْجَب بصورة قطعية ، في مثل هذه الشروط : والواقع ان النظام الميتافيزيقي ، في اعتقاد كنط ، هو دائماً حصيلة سير فارغ يتصف به هذا النشاط الصياغي الداخلي الذي يسمح لنا بأن نُكسب النوْمَن صورة . وبما أنه يكف عن العمل على « الطينة » النومنية ، ليعمل على مفاهيم من صنعه (الله ، النفس ...) لذلك لا يسعه أن يصل الا الى بُنيان وهمي . ويضيف كنط قائلاً : قد يظن الطائر حينما يحس بمقاومة الهواء أنه سيكون احسن طيراناً في الفراغ . لكن لو وُضع في الفراغ لما تمكن حتى من الانطلاق :

كذلك فان كل محاولات الملكة النفسية — الفيزيولوجية الصائغة [1] في سبيل ممارسة فعلها بصورة مستقلة عن معطية العالم النومني (وهي ضرورية ومستحيلة المنال على حد سواء) هي ، بالتعريف ، محاولات عقيمة .

ب — مذهب الذرائع أو المذهب العملي : ان كلمة Pragmatisme مصطلح حديث يدل على موقف قديم جداً يمكن تلخيصه على الصورة التالية : ان المعرفة الانسانية نسبية تماماً لأن العقل وظيفة عملية ليس لها من دور سوى تسهيل تطور الجنس البشري ولا حاجة لها اذن الى « حقائق مطلقة » . وقوام هذا العقل (وحدوده) اعداد تراكيب ذهنية تفيد الانسانية وهذه التراكيب هي التي نسميها بـ « الحقائق » . تلك هي وجهة النظر التي كان يدافع عنها بعض الفيزيائيين الفلاسفة في القرن الثامن عشر . فقد زعموا من جهة اننا عاجزون عجزاً نهائياً عن اكتشاف « مبدأ الاشياء » ، وزعموا من جهة أخرى بأنه يجب « أن نعتبر صواباً ما يؤدي انكارُه الى تهديم المجتمع ويحرم البشر من وسيلة العيش على الارض » (س.غرافساند) . ولكن لم يتمذهب هذا المفهوم حقاً في شكل « نظرية معرفة » الا في نهاية القرن التاسع عشر — عند بعض المفكرين من اصل انغلوساكسوني خاصة ، واشهرهم و . جامس : ان نسبة « صواب » قضية ما لا تكمن في نسبة امانة تصويرها لحقيقة مطلقة ثابتة ، وانما في نسبة نجاحها العملي . « الحقيقي » هو ما يتصف بالفعالية — ولكن في نهاية فترة زمنية طويلة وبالنسبة الى الانسانية في مجموعها : ما هو الضوء ؟ هل هو حقاً « اهتزاز » كما يدعي العالم ؟ لن نعرف ابداً شيئاً عن ذلك ، ولكن النظرية الاهتزازية صحيحة على الصعيد الانساني لانها تقدم مزيداً من التماسك للفيزياء ، وتسمح بالتنبؤ بمزيد من الظواهر ، وببناء اجهزة بصرية اكثر كمالا ، الخ .

(١) نقصد بالعمل الصياغي : صياغة البنيان Structure

وكذلك ، تُعتبَر العقيدة الفلسفية او الدينية صحيحة بمقدار ما تشد أزر المزيد من الاشخاص وتشجعهم وسط ملمات الحياة .

اذا عُرض مذهب الذرائع بمثل هذه الصورة البسيطة تراءى لنـا سخيفا ويبدو من السهل حينئذ ان نعترض عليه اعتراضاً ناجحاً (كما تفعل اغلب الكتب الابتدائية) بقولنا : ان الصواب يملك ولا شك موضوعية واستقلالاً بالنسبة الى فكرنا ، لان التاريخ البشري يُبين ان الانسان غالباً ما احس بنفسه مضطراً اضطراراً فكرياً الى التخلي عن معتقدات اسدت له نفعاً كبيراً ؛ أو ، بالعكس استمد الامن والنجاح من « يقينيات » ثبت بطلانها فيما بعد . وحينئذ نميل الى الحكم بأن المبدأ الذرائعي القائل بأن « القضية حقة اذا لاقت النجاح » ليس في الحقيقة سوى مغالطة سفسطائية قوامها عكس المبدأ التقليدي (المنفرد بالصواب) القائل بأن « القضية يُكتب لها النجاح بمقدار ما هي حقة » .

لكن ، يجب ان نعلم بأن الموقف الذرائعي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعتقدات ميتافيزيقية شاملة لا يمكن فصله عنها : بالنسبة الى و . جامس بوجه خاص ، لا يتراءى العالم أبداً ككمال موجّه بنواميس ، بـ « حقائق » ثابتة ؛ بل يتبدى كصيرورة غير قابلة للتنبؤ ، كمسرح ينعقد فيه صراع حالي مُبهم بين قوى « الهية » وقوى معادية – وهو صراع يمكن للانسان وينبغي له ان يُسهم فيه . هذا العالم ينطوي على المخاطرة ، ويشتمل على المبادرة . لا شيء فيه محدّد مُستَكـمَل . في مثل هذه الشروط ، تكتسب وجهة النظر الذرائعية مدلولها الحقيقي : الحقيقة غير موجودة، انها في حالة الصيرورة ، وستكون ما سيكون عليـه العالم المستكمل وتبعـاً لنتيجة الصـراع الخفي الدائر . ان القضية أو العقيدة الانسانية حقة بمقدار ما تجلب من دعم ومن فعالية اضافية للصنيع الرباني الآخذ في التحقق ولكن بمشقة (وهي بنتيجة تنطوي في الحقيقة على

معيار لما هو حق ، أو على الاقل لما هو « مُفضَّل » : إن القوى الالهية تشكل الوجه الايجابي للعالم ، وهي التي يجب مساندتها) .

III — الخلاصـــة

ان اهمية اكتشاف كنط ، كما يقول الرياضي — الفيلسوف غونسيت ، لاتزال قائمة في خطوطها الكبرى على الرغم من تخطي الاكتشافات لجزئيات نظرته . ولا يُنْكَر فيما يبـدو ان الانسان إذ يقوم بنشاطه المعرفي ، يجلب تكويناً نفسياً — فيزيولوجياً مسبقاً وبوجه ما « مُشوّهاً » ، يُضفي على علمه طابعـاً « انسانياً » لا مفر منه .

لكن يمكن ان نتساءل لماذا تنجح نظرياته ومبتكراته الاصطناعية في التأثير على الاشياء بصورة ناجعة (كما يدل على ذلك وجود تقنية علمية — صناعية) ؟ ذلك انها تملك ولا شك علاقة تماثل مع الحقيقة النومنية الحقة — والنظرية التي تعتبر امتداداً للطبيعة المادية ، من المحتمل ان تشكل بوجـه ما صياغة وخلطاً وتكثيفاً لخصائص لا توجد الا في حالة بدائية اولية ضمن هذه الطبيعة المادية : انها شبيهة بالمستطيل يرسمه ضابط الأركان بالقلم الاحمر على الخريطة ويشير به الى موقع فرقة مشاة . لان هـذا المستطيل يمثل في شكل نهائي جامد خصائص وصَفات (قوة النـار ، سرعة الزحف ، القدرة على المقاومة ...) لا يملكها كل جندي فعلي الا بصورة محدودة او في حالة طاقية . ومع ذلك ، يمكن لهذا الضابط ان يستفيد من هذا الرمز استفادة فعالة ، ويستطيع ان يعرف بصورة تقريبية كافية كيف ستتصرف فرقة المشاة حينما يحتل المستطيل هـذا الموقع او ذاك .

فلنلاحظ جيداً ان هذا الوجه التجديدي في النظرية ذو حدود ، فكيما يتمكن التركيب الذهني الانساني من ان يؤثر على الاشياء تأثيراً مجديا ، ينبغي له ان جاز القول ان يسير في منحى تطورها العام . فقد يكون هناك على صعيد الخلق الذهني حصيلات مضلّلة عقيمة كما وُجدت (وتوجد) مثلاً الزواحف الجبارة على صعيد الحياة . ولكنها كانت ابعد ما تكون عن التكيف مع منحى التطور العام في العالم فازيحت منه بسرعة دون ان تقوم بأي دور .

ولكن ما هو معيار « التوجه الصحيح » ، وبالتالي ما معيار « صواب » النظرية ؟ في اعتقادنا انه نسبة دفعها لهذه الحركة العامة التي توجه الانسانية ، فيما يبدو ، نحو استثمار متزايد للعالم المادي لمصلحة مُثُل روحية : من هذه الزاوية ، يمكننا ان نقول : لئن لم تكن « الجاذبية » النيوتونية أكثر وجوداً من « الدوّامية » الديكارتية فانها مع ذلك أعلى مرتبة في سلّم الصواب ؛ بمعنى ان تفكير نيوتون قدم للبشر خلال قرن ونصف غذاء ذهنياً اكثر خصباً ، يسهل اظهار انعكاساته الروحية المُغْنية في جميع الميادين العلمية والتقنية والفلسفية والشعرية وحتى المجتمعية Mondain .

هذا المعيار هو الذي ينبغي له أيضاً أن يسمح بتصنيف المذاهب الفلسفية أو الدينية من حيث صوابها النسبي : فالفلسفات المثالية أصوب من المادية ، لان هذه الفلسفات الاخيرة كانت دائماً اقل من الاولى تنشيطاً للفكر الانساني على الرغم من كونها كالفلسفات المثالية معقدة ومصطنعة البنيان والمبادىء .

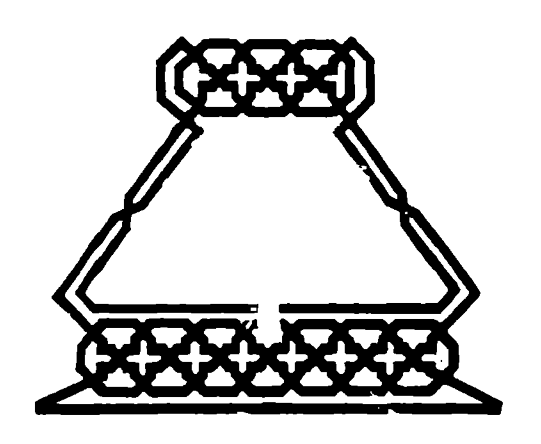
لكن ، ألا يُمكن ان يُعترض علينا في النهاية بأن « نظرية المعرفة » التي رسم خطوطها الاولية هي أيضاً مصطنعة لانها من مبتكرات الذهن ؟

نعم ولا . صحيح ان كل عقيدة ميتافيزيقية (بما فيها عقيدتنا) تبتعد عن الحقيقة كلما نمت في شكل مذهب بناء . إلا أن النقطة الاساسية في الميتافيزيقا (كما بين برغسون ذلك بجلاء) هي تلك النقطة البسيطة الى حد كبير ، إلى حد استثنائي ، والتي بواسطتها نجح الفيلسوف في مطلع تأملاته بالتناغم حدسياً مع أحد اتجاهات التطور في العالم . وما تبقى ليس سوى محاكمات قليلة الاقناع وتشبيهات متفاوتة في النجاح ، بواسطتها يحاول المفكر بجد وعناء أن يثير لدى القارىء الانفعالات المبدعة التي سمحت له بأن يكتنه أحد وجود الحقيقة الواقعة بصورة موقتة و « محكمه » .

إن النقطة الاساسية في الميتافيزيقا هي، كما نرى ،من طبيعة فكرية محدودة جداً وبالتالي بعيدة ُبعداً محدوداً جداً – فيما نأمل على الاقل – عن الحقيقة النومنيه . وَلأنْ يكون جوهر الميتافيزيقا الاول أقرب إلى الحياة المعاشة منه الى الحياة التأملية فهذا مانتبينه إذ نلاحظ (مثل برغسون أيضا) أن الفيلسوف يؤكد ذاته عن طريق الرفض . إن تأكيداته المدعومة بالحجج غالباً ما تتصف بالتقلب وتتسم بالتحول ، ولكنه لا يتخلى أبداً عن رفضه ، عن هذا الرفض الاولي الحدسي لبعض التفسيرات ، عن هذا الرفض الذي يشكل تجربته المفضلة والحقة جزئيا .

وعليه ، إن الوجه الصحيح لكل عقيدةميتافيزيقية (و من جملتها عقيدتنا التي حاولنا عرضها في هذه الفصول)يكمن في الناحية السلبية ، في الناحية الاحتجاجية ، اكثر من كونه في الناحية الايجابية . ليس المفكر الميتافيزيقي اكثر قدرة من غيره على ادراك الحقيقة التامة ، ولكنه يستطيع وينبغي له ان يفضح كل الحلول الاستبدالية المزورة التي يقدمها تجار الاوهام لبني البشر تحت اسم : « الحقيقة » . ان استعداده الدائم واسهامه اللازم للفكر البشري يكمن

في انــه ُيذ َكرٌ دون كلـل أن ليس هنــاك مذهب « نهائي » ، وأن كل تأكيد متبجح لا يسعه أن يكون ، بالتعريف ، إلا خداعاً للنفس وتضليلاً للآخرين .



٤

وجود العالم الخارجي

اظهرنا في الفصل السابق الوجه الايجابي المبدع الذي يتصف بـه الفكر في إعداد ما يُسمى بـ « المعرفة » . انه وجه مُميّز جداً بحيث ان بعض المفكرين انتهوا الى القول : ليست المعرفة فقط ، بل ان المادة التي يعمل عليها الفكر ، فيما يبدو ،(أي عالم « الاشياء » ، « العالم الخارجي») هي ايضاً من نتاج النشاط الذهني . ذلك هو الموقف المثالي – ويقابله مفهوم واقعي ، هو في الظاهر اقل غرابة ، ويقوم على الاعتقاد (كما هي حال المحاكمة الانسانية العامة) بان المعرفة « موضوعاً » ، موجوداً بذاته ، متمتعاً بالاستقلال ، لا يمكن ارجاعه الى الفعل الذي بواسطته يحاول الفكر الانساني ان « يعرف » .

١ – المذهب الواقعي

سنبدأ بدراسة الموقف الواقعي ، لانه يُشكل المذهب « الطبيعي » للانسان غير الفيلسوف الذي يؤمن ،دون نقاش ،بوجود حقيقي لعالم « اشياء » ملونة ، مصونة ، مغلقة ... ، عالـَمٍ غريب تماماً عن تفكيرنا ، وُجد ويوجد وسيبقى موجوداً سواء أكان الانسان ونشاطه الذهني موجودين ام غير موجودين .

لكن سرعان ما تبينت للتأمل الميتافيزيقي الصعوبات المرتبطة بهذه الواقعية

« العامية » : ألا نرى في الأحلام أيضاً أشياء ملونة ، مصونه ، ... ليس لها مع ذلك وجود حقيقي خارج ذهننا ؟ ألا يشبه تنظيمنا الفيزيولوجي مجموعة من محولات تحجب حصيلاتها (الاحساسات) عنا ماهية العالم « الحقة » ؟ هكذا ، رأينا نشوء واقعية « فلسفية » اكثر براعة ، تقول بأن الكائن موجود وجوداً مستقلا عن الفكر ، إلا انه شديد الاختلاف عن عالم المظاهر المحسوسة الذي نحيا فيه .

إن الفلاسفة الذريين الاغريقيين مثلا اعتقدوا انه مؤلف من جزئيات أولية ليس لها سوى خصائص هندسية (صورة ، ابعاد ، موقع) تولد تجميعاتها وحركاتها المختلفة ، في اعضائنا الحسية ، الوهم بوجود عالم كيفي . وفيما بعده في القرن الثامن عشر ، ميز الواقعيون في الاشياء « الصفات الثانوية » (الرائحة ، اللون ، ...) التي ليس لها وجود حقيقي ، و « الصفات الاولية » المنفردة بالوجود الحقيقي . وأرجعوها في اعقاب ديكارت عموماً الى « الامتداد والشكل والحركة »[1] .

والفيزياء الحديثة في سيرها قدماً في منحى رياضي وارجاعها الظواهر الطبيعية الى مجموعات معقدة من المعادلات ، استمرت في تنقيح الواقعية الفلسفية وفي فصلها عن الواقعية العامية . ولكنها دفعت الواقعيين الى تبين هذا الامر الغريب : ان الواقعية ، في سلوكها هذه الطريق ، تميل الى تهديم نفسها بنفسها : فكلما سعت لتعريف حقيقة الاشياء الحقة انتصبت امامها النتيجة التالية : ان

(١) ـ فلنلاحظ بهذه المناسبة ان المادية هي ، بالتعريف ، مذهب واقعي لانها تقبل بوجود حقيقة واقعية وحتى بوجود حقيقة حقة واحدة : المادة . ولكن قد تكون الواقعية غير مادية وذلك اذا قبلت الى جانب الحقيقة المادية بحقيقة اخرى من طبيعة فكرية ، وهذه هي حال ديكارت .

« النواة » الاخيرة الحقة الكامنة وراء المظاهر المحسوسة للأشياء هي من طبقة فكرية ... وقداعتقد ديكارت انه وجدها في « الامتداد الهندسي »(ارجع الى الفصل الخامس) ، وظن العلماء الحديثون انهـا في الجوهر الفرد – ويرون فيها « حزمة من العلاقات «الرياضية » (ادينغتون) : ولكن هــل الامتداد وهل حزمـــة العلاقات الرياضية سوى مُثــل ، سوى عناصر من طبيعة ذهنية دون ريب ؟

عن ذلك نشأت الحيرة الملحوظة في الواقعية الفلسفية المعاصرة : ان المفكر الفرنسي إ . مايرسون المختص بنظرية المعرفة ، كرس انتاجه الفلسفي ليبين لنا ان العلم واقعي تماماً ، وانه لا يستطيع الاستغناء عن مفهوم : « الشيء » . الا ان مايرسون أراد في نفس الوقت أن يُعرف العمل الفكري الذي يقوم به العالم، كجهد لكشف الهويــة ، كجُهد يُظهر الهويات الاساسية الكامنة وراء مظاهر العالم المختلفة ، والتي تجعل المعلول مشابهاً دائماً للعلة التي يصدر عنها فيما يبدو . في مثل هذه الشروط ، ما هو الواقع « الحق » : أهــذه الهويات المتخفية التي يكتشفها الفكر (وهي من طبيعة عقلانية لأن الفكر يدركها) – أم هــذا العنصر المستعصي (اللاعقلاني) الذي يعترض البحث العلمي في نهاية المطاف ؟ ان مايرسون لم يستقر قط على رأي في هذا المنحى او ذاك .

إن نفس الابهــام يتجلى في مذهب واقعي جديــد لاقى نجاحاً كبيراً منــذ ١٩٠٠ في الفلسفة الانغلوساكسونية . فمن تراجع إلى تراجع ، يبدو أن هذه الواقعية اقتصرت في النهاية على الرأي القائل بأن « النشاط العارف لا يُبدل الغرض المعروف » . الامر الذي يترتب عليه طبعاً ان هذا الغرض ليس من نفس ماهية الشخص الذي يحاول أن « يعرفه » . وحينئذ لا يمكن أن تكون المعرفة اكثر من ادراك تأملي لعلاقات ثابتة موجودة بذاتها وبصورة مستقلة في

العالم – شبيهة بعض الشيء بـ « الادراك الحدسي للماهيات » عند هوسرل . وبصورة أخرى ، يجب ان نقبل بأن هناك بين الاشياء علاقات منطقية ثابتة ، أي عناصر من طبيعة فكرية ، وان نعود بالتالي إلى مفهوم عالم من المُثُل الخالدة الثابتة ، وبتعبير آخر إلى الافلاطونية . انها واقعية ، ويمكننا ان نقول ذلك بالتلاعب في الكلمات ، ولكنها واقعية تقول بأن الحقائق الحقة هي العلاقات المعقولة التي « تدعم » ما هو محسوس . بين مثل هذه « الواقعية » (واقعية مفكرين أمثال راسل ، الكساندر ، هوايتهيد ، ...) والمثالية التي سنعرفها بعد قليل ، يبدو التضاد محدوداً جدا .

II – المثالية الموضوعية

اتفق تقليدياً على اعتبار ديكارت كمؤسس (بمعنى غير ارادي) للمثالية الحديثة .

فكيما يصل إلى حقيقة أولية راسخة الاركان يمكن أن تقوم عليها فلسفة سليمة ، شرع هذا المفكر بالوقوف موقف الشك بصورة موقتة . وقبل بالفرضيه القائلةبأن كل احساساتنا واعتقاداتنا ومحاكماتنا قد تكون غير صحيحة لانهامن وسوسة جني خبيث يريد تضليلنا . ولكن وسط هذا الشك الكلي ، تراءت له الحقيقة التالية : ان مجرد شكنا يترتب عليه بالضرورة القول بوجودنا (انها العبارة الشهيرة : أفكر ، إذن أنا موجود Je pense , donc je suis هذا هو أول يقين متاح للانسان : وجوده الخاص بما هو كائن ذو تفكير . إلا ان الطريق تصبح أيضاً مفتوحة أمام المثالية ، اذ يتبين مما سبق ان الحقيقة الوحيدة التي نبلغها بصورة يقينية هي حقيقة تفكيرنا .

على أن ديكارت لم يتبع هذه الطريق . فقد تأمل في « حقيقته الاولى

ولاحظ انها تتميز بنوع من البداهة الحدسية والوضوح المباشر فاستخلص منها هذا المعيار : كل مـا ادركـه ادراكـاً واضحاً جلياً انما هـو حق . وسمح له هذا المبدأ (عن طريق محاكمة نعرض عن ذكرها) بالبرهنة على وجود إله بر بعباده ، لا يمكنه ان يريد لهم الخطأ إذ يعتقدون انهم يدركون « المادة » ؛ وبالتالي ، ليس العالم الخارجي وهما من الاوهام . لكن ، ما أن يُرفض معيار « الوضوح البديهي » الديكارتي ، حتى يخلص الفيلسوف الى القول بأن الوجود الوحيد المؤكد هو وجود النشاط الذهني الذي ادركه عن طريق الكوجته Cogito : هكذا وُلدت المثاليـة المعاصرة ، وبالاحرى المثاليـات المعاصرة ، لان « المثالية » أقل دلالة عـلى مذهب منها عـلى اتجاه الى جعـل الوجود متعلقابالفكرويمكن لهذا الاتجاه انيكتسب عدةاشكالاعتبارأمنالرأي المتطرف القائل بأن تصوراتي الذهنية هي الحقيقة الوحيدة وان مجموع العالم (بما فيه بقية الناس) ليس الا من خلق فكري الفردي (وهذا ما يُسمى بالمذهب المثـالي الذاتي Solipsisme — وهو مـذهب لم يدافـع عنـه أحد بصورة جدية) ، الى الموقف المعتدل الذي يقوم على اعتبار العالم المحسوس كترد وتدن للحقيقة الواقعة الفكرية ، الحقيقة « الحقة » الوحيدة . (وبهذا المعنى كما ذكرنا يمكن اعتبار الأفلاطونية كمثالية لأنها تولي مقاما ممتازاً للمُثُـل الخالدة) .

غـير ان بعض تلامـذه ديـكارت سرعان مـا جاوزوا تفكيره : فذهب مالبرانش الى ان إدراكنا للأجسام لا يدل أبداً على وجود عالم خارجي ، لأن ادراك جسم ما يعني بوجه أساسي الاتصال بفكر الله ، الذي يُولد في فكرنا هذه الانطباعات بوجود الامتداد واللون والصلابة ... والتي تنزع إلى اسنادها الى « أشياء » مستقلة عنا . ولكن مالبرانش تخلص هو أيضاً من المثالية اذ اعتقد في النهاية بوجود عالم خارجي حقيقي لان الكتب المقدسة تؤكد ذلك —

على الرغم من ان الادراكات التي نعتقد اننا نملكها عن العالم الخارجي لا تأتي عنه مباشرة ، بل عن الله الذي لا تتعلق الاشياء جميعا (العالم وأذهاننا) إلا به .

أخيراً قام لايبنتز بالخطوة الحاسمة : فزعم ان حقيقة العالم الوحيدة تكمن في جواهر روحية صرفة سماها « الاحيدات » Monades وهي جميعا شبيهة تقريباً بهذه الحركية الداخلية التي نسميها « النفس » . انه أول مثال عن المذهب المثالي الموضوعي .

وفي نفس الآونة تقريباً ، جاء الاسقف الانلفيكاني باركلي بمذهب مثالي يختلف اختلافاً كافياً عن مذهب لايبنتز وسماه بـ « اللامادية » لا بـ « المثالية »

كان معاصروه يُقرون عموماً بالفكرة التالية : إن لم تكن الصفات « الثانوية » للأجسام (الرائحة ، اللون ، ...) مُلكاً لهذه الأجسام ، فان الصفات « الاولية » (الشكل ، الامتداد ، ... أي الخصائص « الهندسية ») موجودة حقا . أما باركلي فكان مقتنعاً بأن هذه الصفات الاولية ليست ، هي ايضا ، سوى تبدلات في الشخص المفكر ، وليس لها أي وجود حقيقي خارج ذاته : وأراد أن يبين ذلك مشيراً مثلاً إلا ان استغلاق غرض ما ليس له معنى إلا بالضغوط (ظاهرة ذاتية) التي نمارسها عليه ، وان سعة غرض ما تتحول تبعاً لوجودنا قريبين أو بعيدين عنه ، الخ . ولكن اذا اثبتنا ان الصفات الاولية للطبيعة ذات أصل ذاتي ، تماماً كالصفات الثانوية ، فماذا يبقى للمادة ؟ لا شيء . ان حقيقة الاشياء الوحيدة وطريقة وجودها الوحيدة تكمن في كونها مُدرَكة – وطبيعة الفكر الاساسي تكمن في الادراك .

إن أهمية هذه النظرة تكمن فيما يلي : إذا ما سير بالمثالية الى نتائجها الاخيرة

فانها تلتقي بالواقعية المادية (تماماً كما ينتهي الامر منطقياً بالواقعية الى الاختلاط بالمثالية) : لأن باركلي يقول بأن الحقيقة غير مادية وليس هنـاك أي جوهر مقوِّم Substrat وراء انطباعاتنا الحسية ، ويتجلى هذا الامر في الاعتقاد بأن هذه الانطباعات الحسية موجودة حقاً – وموجودة مثلما نشعر بها ؛ و « الأزرق » و « الحلو » و « الممتد » ... صفات موجودة حقاً – كما يُعتقد عامـة . من الواضح جداً ، على كلٍ ، ان هذه الصفات المحسوسة ليست حصيلة وهمية صادرة عن فكري الخاص الفردي (لأنني لا أستطيع ان ادرك أي شيء كما يطيب لي) بل تقتضي وجود نشاط فكرٍ لامتناه يخلقها ، « ينطوي عليها ويساندها » ؛ وهي تشكل ، ان جاز القول ، اللغة التي يتحدث بها الى البشر .

وجمـلة القول ان باركلي يؤكد وجود حقيقة خارج ذهننا – ولكنه يمتنع فقط عن تسميتها بـ « المادة » . بناء على ذلك نفهم لماذا امكن القول بأن مبدأ اللامادية : « وجود الاشياء في كونها مُدْرَكة » مماثل في الحقيقة لمبدأ الواقعيين الماركسيين : « بما ان الاشياء مُدْرَكة لذلك هي موجودة » .

ان هذا الاتحاد الخفي بين الواقعية المتطرفة والمثالية المتطرفة يتجلى بنفس الوضوح حينما نتفحص المذهب الهيغلي : أليست الملاحظة التاليـة ذات دلالة : لقد اكتفى ماركس بأن يُسمي « مادة » ما سماه هيجل « مثالا » ، كيما يصل الى مذهب واقعي يقول بأن العالم يتراءى كصيرورة طبيعيةٍ مادية تطور طاقاتها الآلية – الذاتية تطويراً تدريجياً صاعداً (بحسب الوتيرة الجدلية الثلاثيـة التي سبق وصفها) .

III – مثالية الحرية

نذكر ان الفكر البشري ، بالنسبة الى كنط ، يبدو كنشاط صياغي يفرض

قوالبه (ويسميها كنط « الصور » و « المقولات ») على نَوْمَنٍ غير قابـل للتعريف ، ويحوله الى مجموعة من الظواهر المكانية ، الزمانية ، المرتبطة بروابط السببية ... ، وتشكل هذه المجموعة عالم (ـنا) . ان مثل هذا المفهوم يصعب تصنيفه كمثالي أو كواقعي [1] ؛ لأنه اذْ يؤمن بوجود حقيقة خارج الفكر هي النومن ، يؤكد بأن العالم الذي نحيا فيه (الظواهر) هـو من صُنع تكويننا الذهني : فاذا كانت « المادة النومنية » من طبيعة غريبة عن طبيعة الفكر فلماذا وكيف تستجيب لقوالب الفكر ؟ لذلك قرر خلفاء كنط ازاحة هـذا النومن المزعج والقول بأن الفكر هو الحقيقة الوحيدة — الفكر باعتباره مبـدع « صورة » العالم المحسوس و « مادته » : إنها مثالية كلية يشكل مذهب هيغل مثلا نموذجياً عنها ، ولكنها غذّت ايضاً (مـع بعض الاختلافات) تفكير اشخاص مثل شيلنغ وشوبنهاور .

بيد ان هذه المذاهب المثالية المختلفـة التي تلت مذهب كنط (والتي يمكن تصنيفها كـ « موضوعية ») اهملت وجهاً مهماً جداً في فلسفة كنط : الا وهو ان الفكر الانساني هو بشكل اساسي نشاط مبدع ، وان العـالم الذي نحيا فيه هو عالم (ـنا) ؛ وعن ذلك نشأ طابع « رتابـة » مذهب هيغل او خصومه : ان مصير الفكر فيه يبدو كأنـه مدفوع بمبدأ داخلي آلي يزيح كل مفاجأة ، كل مبادرة .

إن اصالة فيخته ، وهو تلميذ آخر منشق عن كنط ، تكمن في انه حافظ على هذا الطابع « الناشط » الذي تتميز به الكنطية الصحيحة ، مع ازاحته ايضاً (على طريقة هيغل او شيلنغ) لمفهوم النَوْمَن فأرسى أسس مثالية الحرية :

---

(١) كان كنط نفسه يسميها « المثالية المتعالية » .

إن الحقيقة الاولية هي من طبيعة فكرية – ولكن لا يجب ان يُنظر اليها ، كما عند هيغل ، بوصفها مثالاً لا شعورياً ولا شخصيا ، بل بوصفها أنا ، ذات نفس شاملة قوامها النشاط والقدرة والارادة المبدعة ...

بيد أن هذه الانا تحتاج ، في سبيل النمو إلى مادة تفعل فيها : لذلك تصنع من ذاتها لا أنا معارضة ، هي نوع من « الصدمة » الداخلية ، نوع من « الوقوف » تفرضه على نفسها ، يكون من نتيجته تقسيمها إلى مجموعات من « الأنا » الحرة المبدعة (الضمائر الانسانية) من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، توليد عالم محسوس هو نوع اللحمة الوهمية ، نوع من مخطط ليس له حقيقة خاصة – ولكنه يفيد مجموعات « الأنا » الفردية في اختيار فعاليتها الفاعلة . (نتبين هنا الاسطورة التقليدية في الفلسفة الالمانية) .

والحقيقة ان مثالية الحرية هذه لم تكن بعدُ لتخصص سوى مجال محدود للفرد ، لانها كانت تُشَبِّه مجموعات « الانا » الفردية بفيض بسيط عن الانا الكونية . وعلى النقيض من ذلك ، كانت الحركة الفكرية المسماة بالانتقادية – الجديدة ، والتي نمت في فرنسا خاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كانت تستهدف إعداد مثالية تدور حقاً حول مفهوم المبادرة الشخصية فاعتقد هاملان مثلاً ان حقيقة العالم الوحيدة تكمن في النشاط المفكر – هذا النشاط الذي يمكن تعريفه بأنه « عُلاقي » Relationnelle ، لان الفكر يتكون خاصة من حركة متصلة لا تستقر عرضاً عند حد إلا لتتمكن من خلق حد آخر ، مناقض ، يقيم معه حينئذ علاقة . (نرى ان هاملان يعتقد – شأنه في ذلك شأن هيغل وفيخته – ان الفكر يبدو كأنه متحرك بحكم ضرورة ضمنية « جدلية ») إن هذه الوقفات ، هذه المحطات ، هي التي نسميها بـ « الاشياء » :

ولكنها ليست في الحقيقة سوى مساند ليس لها وجود حقيقي يهبها الفكر لنفسه ليضمن تقدمه الجدلي . وقد حاول هاملان في كل انتاجه ان يرسم المراحل التي من خلالها يُولد الفكر العالَم الظاهري ، وان يثبت بأن قوانين نشاطه الضمنية لا غنى عنها لتوليد هذه المجموعة من العلاقات (المكانية ، الزمانية ، السببية ، ...) التي تتراءى كـ « عالم خارجي » . وفي هذه النقطة يختلف اختلافاً كبيراً عن كنط : لان هذا الاخير زود الفكر سلفاً ببعض « المقولات » Catégories أما هاملان فأراد أن يبين بأن السير المنطقي الآلي الخاص بنشاط عُلاقي محض هو الذي ينبغي له بناء هذه المقولات (لا غيرها) ، وينبغي له بناء عالم وهمي مطابق تماماً للعالم الممتد أمامنا فيما يبدو .

كما انه يختلف أيضاً اختلافاً كبيراً عن فيخته وهيغل : لان هاملان اعتقد انه قادر على أن يثبت بأن السياق الجدلي كان لا بد له من ان يتجلى في نهاية المطاف بظهور ضمائر شخصية و حرة . ذلك ان الحرية في اعتقاده نوع من التراجع يقوم به الفكر المبدع بالنسبة إلى مجموع المقولات التي أحدثها – وهو تراجع يسمح لكل شعور بالتخلص من آلية الحركة التي ولّدته .

كان لهاملان العديد من التلامذة ، ولكن معظمهم حاولوا تلطيف هذه الناحية الفكرية الصرفة التي يتميز بها مذهبه ، هذه الناحية المنطقية الجامدة التي تجعل القارىء يحس بـ « تخلخل » شبيه جداً بما نحسه أمام بعض مواقف « مالارميه » الشعرية .

وقد حاول لوسين ، مثلاً ، ان يُنشط مثالية هاملان الجامدة بادخاله الموضوعات الوجودية Les thèmes existentiels إليها ؛ وهي موضوعات تتغلغل منذ ربع قرن تغلغلاً متزايد الوضوح في الفكر الحديث . إن جوهر الفكر ،

فيما يبدو له ، هو في نهاية المطاف مزدوج أكثر منه علاقي : فهو يراه موزعاً توزعاً مفجعاً بين نزوع الى تحديد نفسه بنفسه وحاجة إلى مجاوزة ذاته وتخطي كل حد . ان كلمة « شخص » تدل بالضبط على هذا الوضع الممزق الذي توجد فيه الحقيقة الروحية ، « الالهية » بما هي كل ، والانسانية بما هي مجموعات كثيرة من « الانا » ؛ — ولكنها مجموعات من الآنا مصيرها المُعاش النزوع نحو الوحدة المطلقة ، بمحاولتها تجسيد هذه « القيم » (الحقيقة ، الجمال ، الخير ، الحب) التي بواسطتها يتجلى الكل بصورة « جذابة » للضمائر الفردية .

ويقترب تفكير برونشويغ بوجه ما ، من تفكير لوسين : إنه يؤمن بأن الفكر مزدوج أساسا . فهو في نفس الوقت كائن لامتناه ينزع إلى التعدد ، ووجدانات فردية متعددة تنزع الى الوحدة . ويمكن تفسير كل تاريخ الانسانية بحاجة الوجدانات الى تجاوز حدودها الذاتية والاسهام في سلطان نشاط روحي محض وشامل — يمكن تسميته « الله » ، مع العلم بأنه مثل أعلى يتحقق يومياً أكثر منه كائنا متحققا .

في مثل هذه النظرة ، تتراءى الطبيعة (على طريقة لايبنتز) ككيان روحاني "كدر"، متصلب، تظهر كثافته النسبية الطابع المحدود الذي يتصف به كل شعور — ولكنها تعبر في نفس الوقت عن الفكر المطلق بما يكتشفه شعورنا فيها شيئاً فشيئاً من نظام لا سبيل الى انكاره . ان كل جهد العلماء عبر القرون يهدف الى حل هذا « العالم المحسوس » في علاقات خالصة ، الى جعله شفافا — مع علمهم بأن « المادة لن تختفي أبداً عن أعيننا في الحقيقة ، لانها انعكاس لطابعنا البشري المحدود .

وقد اعتقد برونشويغ ، خلافاً لهاملان أو لوسين اللذين لم يهتما بالعلم إلا قليلا،

ان الطريقة الوحيدة لتعريف الفكر هي أن نتلقفه في نشاطه التوحيدي التعقلي الاخلص ، في إعداد الرياضيات والفيزياء : حينئذ يتكشف لنا بما هو خاصة" آلية" مبدعة متصلة تنزع في استمرار إلى تجاوز تبلوراتها الخاصة الموقتة دائما : المذاهب ، المفاهيم ، النظريات .

٤ – كيف تطرح المشكلة اليوم

أ – الاتجاه الحالي : – يبدو ، إجمالاً ، ان الفلسفة المعاصرة تسعى للتغلب على التضاد التقليدي القائم بين الواقعية والمثالية . وقد رأينا ذلك بخصوص الواقعية – الجديدة الانغلوساكسونية في مطلع هذا القرن . ومن السهل ان نلاحظ أيضاً في تفسير بعض الفلاسفة « المثاليين » في انكلترا و أميركا للمذهب الهيغلي : فلدى مطالعة انتاج برادلي (حوالي ١٩٠٠) نرى ان ليس بالسهل ان نقرر هل ما يسميه الفيلسوف المذكور بـ المطلق ، الواقع الاسمي (الذي ُيبلغ كما يقول بريهييه [١] « بالاحتكاك المباشر مع الاشياء في الإحساس ، وهو تجربة متنوعة وغير قابلة للقسمة ، وحيدة وذات غنى ملموس ولا متناه ... ») ، هو مـن طبيعة روحية أم لا ؛ وتقتصر مثـاليته في الحقيقة عـلى التأكيد بأن « فِعْل المعرفة ُيبدل الواقع المعروف » – وهذا ما يوحي بوجود اتفاق في الماهية بين الشيء والشخص .

أمـا البرغسونية فزعمت دائمـاً انهـا « ُتنهي النزاع القديم بـين الواقعية والمثالية » باسم الفكرة (العميقة جداً) التالية لئن بدا لنا العالم المحسوس قائماً في مكان وذا وجود خارجي ، فلأن نشاطنا الذهني ، ُبحكم طبيعته ، ليس منزهاً عن الغرض ، بـل يقـع عـلى عاتقه « تكثيف » الواقع وتقطيـعه إلى

---

(١) تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني .

« أشياء » يمكننا ان نمارس عليها بعدئذ نشاطنا العلمي ، وبفضلها يتأكد تقدمنا الفكري . ان الواقعية مخطئة بإيمانها بواقع مادي ، والمثالية مخطئة ، من جهتها ، باعتقادها ان ادراكاتنا الانسانية تعطينا صورة مطابقة للمطلق : فالمطلق روحانية مبدعة عفوياً ونستطيع اكتناه ماهيتها بأن « نختبر » تطور « أنانا » العميقة الحر بصورة حدسية ؛ بيد أن انتاجنا الذهني ليس سوى تدنٍ لها ، موجود في مكان ، جامد يصطفيه جسمنا ليسمح بممارسة نشاط نفعي . نفس المطمح نراه أيضاً لدى المذاهب الوجودية الحديثة التي تزعم بأنها تتخذ موقفاً أبعد من الواقعية والمثالية . إن مطلق العالم ، عند سارتر مثلاً ، هو ما يسميه بالـ ... en - soi وهو واقع لا يسعنا ان نقول عنه لا انه مادي ولا انه روحي بالمعنى الذي كانت تعنيه الفلسفة الكلاسيكية . انه كتلة خام ، غير شفافة على ذاتها ، جامدة ، منغلقة على نفسها ، لا علة لها ولا غاية . بيد أن بعض عناصر هذه الكتلة ، وتعني العضوية البشرية ، تتمتع بخاصية غامضة تسمح لها بالالتفات الى هذه الطينة غير القابلة للتعريف ، بحيث تعطيها معنى : هكذا ، ينشأ عالم الاحساسات الانساني نوعياً ، وهو في الحقيقة ليس إلا مجرد وهم ، ليس إلا الشكل الظاهري العرضي الذي يهبه الكون لنفسه حينما يحاول مجاوزة ذاته ليكتسب مظاهر التنظيم والدلالة . وانه لشيء معبر جداً ان نقوم بدراسة انتاج بعض الفلاسفة العلميين أمثال أ . لالاند و أ . راي الذين شرفوا نظرية المعرفة الفرنسية : إننا نرى فيها بوضوح كيف انطلقا من واقعية طبيعية راسخة (صدى لتبحرهم العلمي) وتتطورا شيئاً فشيئاً ، بنسبة تبحرهما في سياق نشاط المعرفة ، نحو نوع من المثالية يمكن ان يقال عنها إنها مثالية طريفة تقبل الفكرة القائلة بأن الطبيعة ليست مختلفة أساساً عن العقل ، وان اكثر شيء واقعية فيها ، ولا شك ، هي الارتباطات العقلانية المتخفية فيها ، والتي تسهم جهود العالِم في كشفها وتنظيمها في تركيب متزايد الكمال .

ب – الخلاصة : – وجملة القول في قيمة « النظريات » في كل ميدان (إرجع إلى نهاية الفصل الثالث) ان الواقعية ، وكذلك مختلف انواع المذاهب المثالية ، ليست سوى مبتكرات انسانية . فهي اذن اصطناعية ولكنها أيضاً صحيحة جزئياً ، بمعنى ان كل واحدة من هذه النظريات تمثل نوعاً من الاستقطاب[1] « المحسَّن » لأحد وجوه العالم – وهو وجه واقعي ولكنه لا يوجد إلا في حالة « متقطعة » ، وهمية ، أولية . ويجب ان تُعتبر النظريات المختلفة المتعلقة بـ « حقيقة العالم الخارجي الواقعية » والتي لخصناها قبل قليل ، كوجهات نظر جزئية أكثر منها كنظريات « صحيحة » أو « باطلة » .

إن الواقعية تعبر عن الامر التالي : لا يمكن اعتبار الطبيعة كابداع تام صادر عن الفكر ، فهي تقاومه وتواجهه بالتكذيب دون انقطاع ، ولا بد من بذل جهود شاقة للسيطرة عليها . وعلى كلٍ ، كيف تكون الحال مختلفة اذا كان الانسان حقاً (كما يؤكد العلم ذلك (نهاية تطور كوني طويل ؟ كيف نتصور الطبيعة وهي تعمل خلال ملايين السنين لتجهزه باعضاء حسية كاملة – ولا دور لها إلا ان تدفعه إلى الايمان بواقع غير موجود ؟

والمذاهب المثالية ، من جهتها ، تتفق وهذه الحقيقة الجزئية القائلة بأن الطبيعة ليست مختلفة تمام الاختلاف عن الفكر العارف . ما هي المادة في ذاتها؟ اننا سنرى ذلك في الفصل القادم ؛ ولكن فلنبين منذ الآن بانه يجب ان نعتبرها « ممتلئة بالنفس » وذلك باستعمال تعبير خاص بالرواقية – الأمر الذي يسمح لفكرنا بأن يجد نفسه فيها جزئياً ، وان يفهمها جزئياً ، وان يسيطر عليها جزئياً . فبين الفكر والمادة اختلاف في الدرجة ، في درجة الكمال والتنظيم ،

---

(١) بمعنى تمديد افتراضي .

اكثر منه اختلافاً اساسياً في الماهية .

إن مثالية الحرية ، بشكل أخص ، إذ تشدد على الوجه الاصطفائي للمعرفة الانسانية ، تظهر ان تصوراتنا الذهنية ليست لا نسخاً عن « المادة » ولا تركيبات أصيلة تماماً – بل هي بالأحرى مستخلصات جزئية : « اقتطاعات » يجريها الفكر بشكل حر على مجموع المادة . وبشكل أدق ، إن مثالية الحرية تجعلنا نفهم لماذا هناك فلسفات مثالية وفلسفات واقعية .

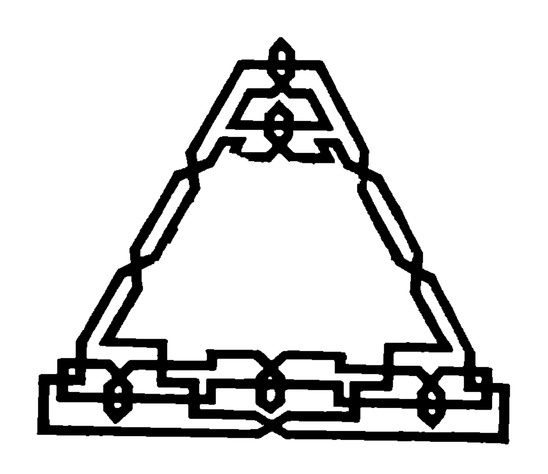
لو كان العالم المحسوس الذي نحيا فيه ينسخ (يصور) كل صفات المادة ، مع تحويلها إلى احساسات « انسانية » محض ، لما وَسِعَ هـذا الفكر إلا أن « يعيش » هذا العالم المحسوس، متمازجاً فيه ؛ ولما خطر له ابداً ان يعتبره كلوحة تخفي واقعاً غريباً عنه (الواقعية) أو تمامـاً من صنعه (المثالية) ؛ ولكانت الفلسفة الانسانية الوحيدة هي ما يُسمى احتمالاً بـ « الحِسّانية » Sensationisme ولكان الانسان عاجزاً عن تصور غيرها ولو كان العالم المحسوس بالأحرى شبيهاً بتركيب « حِيَلي »[1] تقريباً لمجموع (مرة أخرى ايضاً) صفات المـادة ، ما امكن للفكر حينئذ إلا ان يكون مثالياً ، لان نشاطه التركيبي يقنعه بأن عالم الاحساسات – الذي يحس بأنه يخلقه – من صنعه الخاص .

يجب إذن ان نفترض بأن اعضاءنا الحسية لا تعمل كأجهزة مسجلة ولا كأجهزة مُركّبة ، بل كأجهزة اصطفاء تسمح لنـا بأن نستخلص من الطبيعة بعض صفاتها فقط[2] ، وذلك ربما لغاية عملية (كما اعتقد برغسون) ، وبما أن

(١) – نسبة الى علم الحيل Alchimie

(٢) – وفي الوقت نفسه (ارجع الى الفصل السابق) تقوم بنشاط صياغي ومثلي ازاء هذه الصفات التي لا توجد في الطبيعة الا في حالة خطوط عامة اولية

هذا السياق الاصطفائي يترك بقية غير مستعمله ، لذلك يمكن للفكر ان يتبنى إما الموقف الواقعي (موجهاً انتباهه الى هذه البقية التي يحس بها حينئذ كأنها ذات وجود خارجي بالنسبة اليه) أو الموقف المثالي (الناشىء عن هذا الشعور بالخلق الذي يأتيه من نشاطه الاصطفائي) ؛ ولكن من المؤكد ان هذه النظرة هي دائماً سيئة النية : فالمفكر المثالي لا يمكنه ان لا يحس بأن « شيئاً ما » بقي غير مستوعب ، فيتحدث عن عدم شفافية نسبية كلايبنتز أو عن « صدمات » داخلية كفيختة ؛ وهي تفسيرات يـدل طابعها المصطنع على ان المثالية ، بكل اشكالها ، ورغم ما تتميز به من حذاقة واسعة ، تشكل حلاً أبعد عن الواقع من الواقعية – على الرغم من ان هذه الاخيرة لا يسعها ان تزعم بانها تعطي رداً مُرضياً تمام الإرضاء .



٥

ماهي المادة

١ – في القديم

بينا قبل قليل النظرة المسبقة الملائمة التي يجب ان نمنحها (فيما نعتقد) للموقف الواقعي ، أي لمفهوم واقع مستقل تقريباً عن النشاط الذهني الانساني . وعلينا الآن ان نوضح ماهية هذا « الواقع » – الذي سنستمر في تسميته « مادة » ، مع العلم بأنه يجب ان لا يُقصد من هذا المصطلح الغامض إلا : « ما لا يمكن ارجاعه تماماً الى الفكر » .

منذ فجر التفكير الفلسفي ، يمكننا ان نلاحظ أربعة انواع من الواقعية :

أ – ان فلسفة افلاطون وفلسفة أريسطو ، الى جانب ما بينهما من نقاط اختلاف واسع ، تشتركان في المفهوم القائل بأن كل موجود في العالم المحسوس « خليط » يتكون من عنصر « مثالي » وعنصر « مادي » ، ولكن ليس لهذا الاخير حقيقة واقعية خاصة ومستقلة . انه ليس إلا عنصراً « غير معين » محروماً من كل ميزة ايجابية ، ولا يكتسب وجوداً حقيقياً الا حينما يحل فيه ما يسميه افلاطون المثال Idée وأريسطو الصورة Forme .

ان افلاطون يُكثر من التعابير التي تبرز عدم تعين هذا العنصر (« وعاء »، « أس الصيرورة » ، مبدأ « غامض وصعب الادراك » ... الخ) . بل يقول عنه انه « عدم وجود » . كما ان اريسطو يعتقد ان هناك « مادة أولى » هي أصل كل « المواد » (الخشب ، النحاس ...) التي يشتمل عليها العالم المحسوس : ولكن لا يمكننا تعريفها بشكل أوضح الا بقولنا انها تشتمل « بالقوة » en puissance على كل الامكانات التي يُظهرها فيها (« الانتقال الى الفعل » بحسب اريسطو) حلول الصور .

ب – ولدى الفلاسفة الذريين (ديموقريطس وابيقور ولوكريس فيما بعد) . نرى نشوء الفكرة القائلة بأن ما نسميه « مادة » يرجع في نهاية المطاف الى تشكيلات متنوعة من الجسيمات الابتدائية المتمتعة بخصائص هندسية محض (شكل ، امتداد . . .) والمتحركة في الخلاء .

ج – وعند أوائل المفكرين الاغريقيين (تاليس ، هيراقليطس – حوالي القرن الخامس ، القرن السادس قبل المسيح) ساد بالاحرى مفهوم آخر اخذه الرواقيون فيما بعد ، ثم أفلوطين (القرن الثالث بعد الميلاد) . وهو المفهوم القائل بأن مبدأ العالم المادي من ماهية « حية » . ان وجوه العالم المتعددة ، والموجودات الكثيرة المشكلة له ، هي جميعاً تجليات لـ « نَفس » ، لـ « نار صَنّاع » ، لـ « نَفس كلية » ؛ وبكلمة موجزة ، تجليات لقدرة موجودة وفاعلة في كل مكان ، يمكننا ان نسميها الله . وهي تنتقل في المادة باثة فيها الحياة – مع العلم بأن هذه المادة تمثل (كما قال برغسون ذلك ثانية بعد ألفي عام) شيئاً شبيهاً بارتخاء ، بتباطؤ نسبي في هذا التوتر الكوني المبدِع عفْويا .

انها كما نرى واقعية أحادية moniste – أي : انها مذهب مادي . ولكنها

مادية تُشبّه الطبيعة بقوة عاقلة ، ويصعب تمييزها عن الروحانية Spiritualisme

د – أخيراً بمجيء المدرسة (الدينية الفلسفية) الفيثاغورية وُلد في القرن الخامس قبل الميلاد المذهب الغامض الشهير الذي يرى في العدد المبدأ الاول للعالم . ماذا يجب ان نفهم من ذلك ؟ أأن الاعداد (كما هي الحال بالنسبة الى جواهر ديموقريطس ، الفردة) هي العناصر الاولية في الاشياء ، ولكن منها خصائص مميزة ؟ أم ان العلاقات الرياضية المنظمة لتجلياتها هي ما هو اكثر واقعية في الطبيعة ؟ انه لمن الصعب اليوم ان نبت في المعنى الصحيح الذي يجب ان نعطيه للرأي الفيثاغوري .

٢ – الفلسفة « الكلاسيكية »

اعتباراً من القرن السادس عشر ، أسدل تجددُ الدراسات العلمية ونمو الطريقة التجريبية – الاستنتاجية في العلوم الفيزيائية ستار النسيان موقتاً حول معظم النظريات السابقة التي اعتُبرت نظريات مبهمة ، وذلك لصالح الموقف (ب) الذي بدا كأنه الموقف الوحيد الكفيل بتقديم أساس راسخ لادخال الرياضيات في دراسة الطبيعة .

آ – نمو الواقعية « الهندسية » – إن الاتجاه الهندسي ، ما خلا موقف الفيلسوف الفرنسي غاسندي (حوالي ١٦٣٠) « يبتعد عن التفسير الذري الذي اعطاه له ديموقريطس وابيقور . فقد طبق ديكارت « مقياس البداهة » على العالم المادي ، وخلص إلى القول بأن كل الصفات الثانية (الرائحة ...) ليست سوى ادراكات غامضة ، وان الميزة الوحيدة للمادة التي تفرض نفسها بوضوحها الفوري هي انها ذات امتداد ، ذات طول وعرض وثخن : فالامتداد هو اذن

الجوهر الحقيقي (لأننا ندركه بصورة « واضحة وجلية ») للأجسام . ويجب ان نستنتج من ذلك منطقياً ان كل الامتداد المحيط بنا (وهو مـا نسميه بـ « المـكان ») هو أيضاً مادي : ليس هناك فراغ (خلافاً للظواهر) ، بل هناك فقط أماكن تكون فيها المادة الموجودة في كل مكان اكثر رقة مما هي في أماكن أخرى . يجب اعتبار العالم كمادة مستمرة ، كـ « ملاء » شامل « لا تستطيـع ان تجري فيه كل حركة صادرة عن جزء من المادة (جسم) إلا بدفع الجزء المجاور له – وهكذا دواليك (إن كل انتقال ينبغي له اذن ان ينغلق على نفسه ، متخذاً شكل «دوامة ») .إن تأثير كل جسم في آخر يجري فيه بـ «الاصطدام » وتنوع القوانين الطبيعية صدى لتنوع اشـكال الاصطدام . اخيراً ، بما ان كل الظاهرات المادية يمكن ارجاعها إلى اختلافات في « الشكل » واختلافات في « الدفع » ، لذلك تُعتبر الطبيعة كلها ميدان دراسة هندسية – رياضية .

تلك هي الخطوط الكبرى في مذهب ديكارت الواقعي الذي ساد في فرنسا حوالي ١٦٥٠ لمدة قرن تقريباً ؛ ولنركز على النقطة التالية : انهـا واقعية غير مادية ، لأن ديكارت يقر ، إلى جانب مبدأ « الامتـداد » ، بوجود « جوهر مفكر » مختلف عنه تمام الاختلاف .

ب – : النظريات « الحركية » – ليس صحيحاً تماماً ان نقول ، كما فعلنا ، ان هذا النوع من الواقعية قد أسدل ستار النسيان حول كل النظريات الاخرى . فالاريسطوطاليسية ، مثلاً ، بعدما فقدت كثـيراً من حظوتها بسبب مذهب ديكارت ، استمرت في العيش بعده في نهاية المطاف (وهي الفلسفة التي تحظى اليوم بـ « توصية » الكنيسة الكاثوليكية) . كذلك، خلال كل عصر النهضة وحتى

مطلع القرن السابع عشر ، نلاحظ وجود تيارات فكرية تابعة للأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة – غالباً ما تكون خفية – واستمرار انتشار المفاهيم النفسية – الوحدوية عن العالم [1] والمأخوذة عن الرواقية القديمة .

ولكن حوالي منتصف القرن السابع عشر ، شرعت « مذاهب المادة الحية » المتخفية بالتأثر بمذهب ديكارت . واحتلت مكانها كفلسفة شرعية بعدما ازدادت صفاء وقوة واكتسبت طابعاً علمياً بفضل هذا الرفد العقلاني .

ان الاتجاه واضح لدى سبينوزا الذي أمعن النظر في « الامتداد » و « الفكر » عند ديكارت فلم يرفيهما جوهرين مستقلين ، بل صفتين (هناك عدد لامتناه من الصفات الأُخرى) من صفات الله ، طريقتين من طرق تجلياته : لأن سبينوزا يعتقد ، كما فعل أفلوطين في السابق وبرغسون فيما بعد ، ان الكون المطلق « نزوع مبدع » أساساً ؛ وما يتصف بـه من امتداد ، أي أن يمتد في شكل « جسم » ، يجب ان يُعتبر كتوسع حركي Dynamique عضوي ،

وبعد خمسة عشر عاماً نرى توضح هذه الواقعية «الحركية» بفضل مالبرانش الذي اعتقد ، كما رأينا ، مايلي : إننا ، إذ نظن اننا ندرك أشياء ذات امتداد ، انما نشعر في الحقيقة بتأثير الروح الالهية ، العلة الوحيدة الفاعلة حقاً . وبتعبير آخر ، إن الامتداد المعقول ليس مثالاً ثابتاً (على الطريقة الافلاطونية) ، بل هو طريقة الله في فعله ، وهو فِعل يُجريه على فكرنا ليولد فيه انطباعه عمانسميه بـ « الأجسام » .

---

(١) في مؤلفات مفكرين امثال ديكوز (حوالي ١٤٥٠) وباراسيلس (حوالي ١٥٢٠) و (برونو (حوالي ١٥٨٠) و كمبانيلا (حوالي ١٦٠٠) .

أخيراً ، ظهرت واقعية « القوة » بكل صفائها عند لايبنتز : ان فلسفة لايبنتز ، في مجموعها ، جهدٌ توفيقي يتمازج فيه ، بنسب يصعب تحديدها ، مَثّل ديكارت الاعلى العلمي ، ومذهب المادة الحية الخاص بكمبانيلا أو برونو ، ومفهوم «الصُور» الفاعلة الاريسطوطاليسي . وعلى الصعيد العلمي ، أدى هذا الحل التوفيقي الى انتقاد فكرة ديكارت القائلة بأن المادة يمكن لها ان تُعرّف فقط بأنها ذات امتداد . فثمة صفة أهم هي الصفاقة ، وهي التي تجعل المادة ذات مقاومة سلبية . وما التوسع إلا نتيجة حاصلة عن الصفاقة . انه : الصفاقة في حالة الانتشار ، في حالة « الانتقال الى الفعل » بحسب التعبير الارسطوطاليس . واذا نُقل هذا إلى الصعيد الميتافيزيقي ، فمعناه ان المادة عائق داخلي يمنع نزعات « الأحيدة » monade من التحقق التام : لكن ، بما أنه يمكن اعتبار نمو الأحيدة كنمو ذاكرةٍ تَفنى في استمرار لأن كل ادراك جديد ينضم الى الادراكات الاخرى ويُنيرها ، لذلك خير ما يوصف به المبدأ الذي يعيق نموها ان يُعتبر كامتناع على التذكر وعلى التجربة . ومنه جاء التعريف الشهير : المادة « فكر آني » – ومعناه فقط ان المادة فكر من جهة ما هو جزئياً جامد ومستمص على التقدم المبدع .

٣ – في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

اعتباراً من القرن الثامن عشر المعادي للميتافيزيقا ، فَقَدَتْ هذه التأملات الجريئة حظوتها ؛ ولم يبق الا الموقفان المعتبران كموقفين « علميين » .

أ – الظاهراتية Phénoménisme : – أخذ هيوم هذا الموقف بصورة لا شعورية تقريباً عن مفهوم « سلبي » لافلاطون أو أريسطو : إننا لا نخرج

أبداً من هذه السلسلة من الادراكات الذاتية التي نسميها « العالم الخارجي ». و َلأنْ يكون هناك َخلـْف هذا السياق « مادة » هي أصلـُه ، فهذا شيء محتمل [١] : ولكننا لا نستطيع أبداً أن ُنعَـرِّفها خيراً من انها « امكانية احساسات » وهي وجهة نظر أخذها في القرن التاسع عشر الفيلسوف تين والفيزيائي ماخ – وكثيرون غيرهما أيضا ؛ مثلا ، العالم الفيزيولوجي دوبوا – ريمون ، الشهير بفكرته القائلة بأننا سنبقى جاهلين دائماً بالماهية الحقة للأشياء . وهي وجهة نظر أخذتها اليوم المدرسة الوجودية [٢] .

ب – المادية « الفيزيولوجية » – حاول مذهب ديكارت الواقعي الهندسي بجرأة ان يضم ظاهرات الحياة ، وان يبين ان العضوية الحية ليست الا مجموعة معقدة من « الآليات » ، والمضخات والروافع والاقنية ... ، اي مجموعة من جزئيات الامتداد ذات « أشكال » مختلفة متمتعة بـ « حركات » مختلفة (كان ديـكارت يضيف قائـلاً بـأنه ثمـة « نفس » روحية فوق الآلة الحيـة ، لدى الانسان) .

واعتباراً من القرن الثامن عشر ، أزاح عدد من المفكرين مفهوم « النفس » الميتافيزيقي وانتهوا الى أحادية Monisme مادية تقول بأن المادة المبدأ الوحيد المشكل للكون – بما فيه الانسان . وقد تعزز هذا الموقف بتقدم الفيزيولوجيا التي ابتدأت آنذاك (بفضل سبالانزاني و ريثومور ...) بالتحول الى علم تجريبي ، ورفعت الى الظن بأن الظاهرات الحية ، شأنها في ذلك شأن الطبيعة

---

(١) – كيف نفسر بوجه آخر هذه الانطباعات الذاتية التي تبدو مترابطة بحسب قوانين ثابتة نسبياً .

(٢) – « ان الفكر الحديث خطا خطوات واسعة الى الامام بارجاعه الموجود الى سلسلة التجليات التي تظهره » (الوجود – والعدم – المطلع) .

اللاعضوية ، تخضع لقوانين ثابتة .

وبقي لهذه المادية الفيزيولوجية انصار كثيرون حتى نهاية القرن التاسع عشر ، اعتباراً من لاميتري مؤلف كتاب شهير (حوالي ١٧٥٠) حول « الانسان الآلة » الى الألمانيَيْن فوغت أو هاكل اللذين ادخلا اليها أفكار « داروين » التطورية . ولكن هذا الموقف في الحقيقة ،وعلى الرغم من مظاهره « العلمية » ، يقتصر عند هؤلاء واولئك على سلسلة رتيبة من التأكيدات المتمذهبة واللفظية : فالنفس « خاصية كالكهرباء » (لاميتري) ، والدماغ « يفرز الفكر » (كابانيس ، فوغت ...). ويُبينون ان الفكر وظيفة الدماغ وانه نوع من ، التألق المُشِع » ... وغالباً ما يضيفون قائلين (بوخنير ، موليشوت حوالي ١٨٥٠) ان « المادة » اذا ضمت الى « القوة » تستطيع ان تفسر كل ظواهر الكون . بيد انهذهالعبارات المتعددة تقتصر على شرح بديهيةٍ وحيدةٍ شديدةِ البساطة ، الا وهي ان « المادة تتصف بالحياة والحس » (كابانيس) ، ومجهزة ، بحكم طبيعتها ، بخصائص تتبدى في شكل نشاط حي او ذهني . وهي نظرة لا تشكل الا عودة لاشعورية الى مذهب المادة الحية عند رواقيي القرن الثالث قبل الميلاد ، والذي يقوم في الحقيقة على منح الواقع المسمى « المادة » كل المزايا الخاصة بالكائنات الحية والمفكرة ، وذلك بصورة مسبقة وغير مشروعة .

اما المادية « العلمية » التي شرحها ماركس حوالي ١٨٥٠ فليست مختلفة اختلافاً جوهرياً : والحقيقة انه يرجع إلى المخطط الهيغلي وسمى « مادة » ما سماه هيغل « مثالاً » . ومعنى هذا ان نفترض ضمنياً ان المادة المذكورة هي كما

قال لينين « متمتعة بحركية ذاتية » اي انها قادرة ، بحكم طبيعتها على توليد الحركة والحياة والفكر ... أمـا أن نضيف قائلين بأن بروز هذه الظاهرات يجري بحسب وتيرة « جدلية » ذات ثلاث مراحل ، فاننـا لا نلقي خيطاً من نور على اللغز .

٤ – هل المادة موجودة ؟

تطور التفكير العلمي – اذا تتبعنا تطور الفيزياء منذ ثلاثة قرون (لا من خلال تعليقات الفلاسفة أو العلماء – الفلاسفة عنه ، بل بدراسة النظريات المتتالية نفسها) بدا لنا انه يتميز بنزوع مستمر نحو تغلغل الرياضيات فيه ، و بصورة موازية ، نحو الابتعاد عن المادة .

هذا الذوبان الظاهري لمفهوم « المادة » في رمزية رياضية صرفة دفع بعض العلماء ، الفلاسفة أو المتفلسفين ، الى الاعتقاد بأن « الفيزياء الرياضية قد حققت [اليوم] تماماً برنامج المدرسة الفيثاغورية » (ماتيلا جيكا) . وهي وجهة نظـر صعبة القبـول : لان [١] النظريـة الفيزيائية – اكـثر من اي نوع من النظريات الاخرى – « ابتكار » يعبر كما قال الرياضي – الفيلسوف « ليرُوا » عن متطلبات فكر العالِم اكثر مما يعبر عن التكوين الحقيقي للاشياء . فمن المحتمل إذن ان الجوهر الفرد « اللاُمدْرَك » والذي يتحدث عنه الفيزيائي – مع العلم بأنه ليس موجه ولا جسيا ، بل « تابعاً احتماليا » ومجرد مجموعة من الرموز الصورية – ليس لها وجود حقيقي خارج فكر الفيزيائيين .

وعلى كل ، هل نعلم حقاً عمّ نتحدث حينما نستعمل تعابير أمثال « علاقات

(١) ارجع الى الفصل الثالث – الخلاصة –

رياضية صرفة » ? لا يغربن عن البال ان الرياضيات ليست في الحقيقة « وحتى في اكثر اشكالها تعقيدا ، سوى مجموعة الاشكال المتنوعة التي يمكن ان تتألف منها المقاربات بالايجاب والمقاربات بالسلب ؛ ولكن ما المقاربات بالايجاب وما المقـاربات بالسلب « في الحـالة الصرفة » ، ونعـني هـذه المخططات العـلاقية « الصورية الصرفة » التي يتحدث عنها الفيثاغوريون الحديثون ? هل هي الا مفاهيم افتراضية ليس لها معنى اكثر من مفهوم خيط بلاطرفين ? ان نفس النقد يُطبق بسهولة على الواقعية « الهندسية » من نوع واقعية ديكارت : فما الطبيعة « الهندسية الصرفة » ? وذلك مهما يكن رأي « أ . راي » فيها [٢] .

يبدو إذن ان لايبنتز كان تماماً على حق بقوله إن الصفاقة جوهر المادة الحقيقي : ولكن الصفاقة ، فيما يظهر ، ترجـع إلى المقاومة ، أو بالأحرى إلى تأثير قوة معاكسة لقوى أخرى . فلا يمكن للمادة ان توجـــد ، حتى في حالة السكون ، إلا بوصفها قوة . وعلى كل ، سرعان مـا ادرك ذلك ورثة المادية الديكارتية غير الأمينين ، ونعني الماديين . ومن بوخنير الى الماركسيين ، منحوا الطبيعة المادية « طاقة » أو « قدرة مبدعة » أو حركية ذاتية .

ولكن ثمة صعوبة تظهر حينئذ : إن مفهوم « القوة » أو « العـلة الفاعلة » (أو شيء من هذا القبيل) لا يمكن فهمه في الحقيقة إلا بالرجوع إلى هذا النشاط المبدع الذي نتلقفه فينا حدسيا ، الى نشاط ارادتنا أو فكرنا . ها نحن أولاء قد رجعنا الى مفهوم لايبنتز – أي الى انكار البديهيات الماديـة . وعلى كل ، من السهل علينا ان نبين ، وبشكل أبسط أيضاً ، ان المادية تهدم نفسها بنفسها بشكل آخر ، حالما تود معارضة المثالية ولمجرد هذا الامر فقط؛ لأن «المعارضة»

---

(١) – ارجع الى كتابه : نظرية الفيزياء ... ص ٢٣٥ – ٢٣٦ .

كما بين ذلك جيداً كثير من المفكرين (من نافيل الى هوايتهيد) تستدعي « الاصطفاء »أي تستدعي شيئاً لا يمكن ارجاعه اطلاقاً الى صفات مادية [1] .

هل يجب اذن ان ننضم الى الظاهراتية المنبثقة عن تفكير هيوم ؟ انه لحل خمول : فثبات انطباعاتنا الحسية ، كما قلنا ، يفترض بالضرورة أن لها جوهراً مستقلاً عنا . وقد اعترف هيوم بأمانة بأن في ذلك صعوبة « بالغة بالنسبة الى ادراكه . ويبدو ان الفلاسفة الوجوديين المعاصرين يتعامون ، من جهتهم ، عن الامر التالي رغم بداهته ، وهو ان مشكلة الشعور Le pour - soi التي تستأثر وحدها باهتمامهم هي لا محالة مرتبطة بمشكلة العالم المادي « L' en soi » لأنهم يعتبرون الشعور كانكفاءة (« تعديم ») Néantisation بالنسبة الى هذا العالم.

يبقى حينئذ التبني الصريح للنظرة « الحركية » . انها ، فيما نعتقد ، تشكل الرد الاقل رداءة على مشكلة هي اليوم ، ولا شك ، غير قابلة لحل مرضٍ حقا : بالاضافة الى انه يجب تفسيرها بمعنى أكثر « واقعية » مما كان يفعل لايبنتز ، خير ممثل أنموذجي لها .

فبالنسبة الى لايبنتز ، كما رأينا ، ليست المادة سوى عجز نسبي في هذا « العقلاني » الخالص ، أي في النشاط الفكري ، الحقيقة الوحيدة الحقة . ولكن من العسير علينا ان نقبل بأن كائنا له من التنظيم والبنيان ما للشجرة أو الانسان ليس الا كثافة (عدم شفافية) ظاهرة ، و « إدراكا مبهما » . لذلك خيرٌ لنا ، فيما نعتقد ، ان نستبدل مفهوم « الأحيدة » الروحية بمفهوم البنيان Structure — مع العلم بأن هذا المصطلح يعني « مجموعة كلية » في حالة من

(١) الا اذا اعتقدنا ، مثل ابيقور و لوكريس ، ان الذرة تتمتع بنوع من الحرية في اصطفاء اتجاهاتها .

التوازن الحركي الداخلي بحيث ان كل تبدل يطرأ على احد العناصر يؤثر في المجموع ، والعكس وبالعكس .

ليس في هذه الكلمة ، طبعاً ، أي شيء سحري : ويمكنها على اكثر تقدير ان توحي الينا (عن بُعْدٍ وعلى سبيل المجاز) ما تمثله المادة ، وذلك خيراً من كل الكلمات التي استعملها حتى الآن العلماء والفلاسفة ، لانها تتميز بانها مقبولة حالياً في نفس الوقت :

في الرياضيات (ولا سيما في المدرسة القاعدية) التي تتراءى بصورة متزايدة الوضوح كـ « هرم متسلسل من البنيانات » و « الحالات » (قابل) أهم من العناصر المكونة لها .

– في المنطق حيث يميل هذا المصطلح الى إزاحة مفهومي « الفرد » و « الصنف » .

– في الفيزياء الذرية حيث يبدو أنسب مصطلح لتفسير هذين المظهرين المتناقضين في المادة الابتدائية التي تُظهرها التجارب على انها في نفس الوقت « وحدة نُقَطِيّة » و « تعدد متموج » ويبدو ان الطريقة الاقل رداءة لتعريف الذرة في يومنا هذا ان نقول إنها « فِعْل صياغي » ، وهو تعبير يبين انها غير قابلة للتشبيه لا بمركز قوة منعزل ولا باستمرار طاقي منفلش .

– في علم النفس اخيراً ، حيث تترنح الفكرة القائلة بأن احوالنا النفسية ليست حصيلة لتركيبات من عناصر ذهنية أبسط ، بل هي رأساً مجموعة منظمة [1] غير قابلة للتحليل .

---

(١) مختلفة في نفس الوقت عن مجموع الاحساسات الابتدائية (نظرية التداعي) وعن « تيار الشعور » السيال المستمر (و . جامس و برغسون) .

هذا التعميم في مفهوم « البنيان » في كل الميادين يدل ولا شك ، كما احس لايبنتز بذلك ، على انه ليس هناك تضاد أساسي في الماهية بين المادة والحياة والفكر . فالعالم بمجموعه مكون من « عناصر » ناشطة ، من وحدات حركية منتظمة في بنيان : الا ان « الظاهرات الحشودية » لهذه الاشكال الفعالة ، و « تراكماتها المتلامسة جنباً الى جنب » تكسبها مظهراً (مظهراً احصائيا) مجموعة من « الأشياء » الثابتة الجامدة – وهذا ما نسميه عادة « المادة » . ان مـــا يميز أبسط كائن حي – الآميب مثلا – عنهـــا ، هو ان عناصره الذرية المكونة له لا تشكل « حشداً » ، بل هي تدار وتوجه بواسطة « بنيان » كلي يفرض عليها تماسكاً داخلياً ، نوعاً من « التملك الذاتي » (رويار) ؛ وهو تملك ذاتي يصبح لدى الانسان « تحليقة » ، أي يُصبح هـــذا التملك الفعـــال المسمى بـ « الشعور » والذي ينظم لا عناصر الكائن فحسب ، بل أيضاً عناصر العالم الخارجي التي يحتك بها .

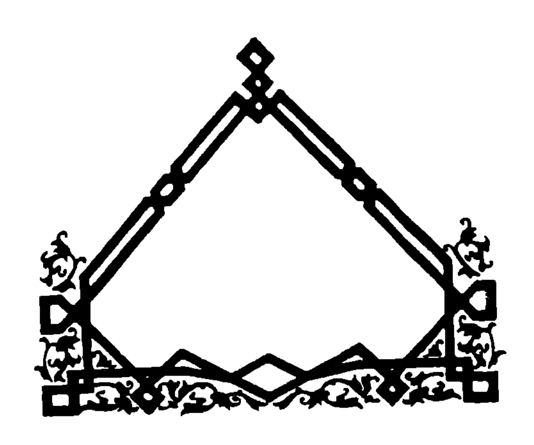
لعل هناك اذن في الحقيقة بين المادة والفكر نفس الاختلاف الذي يفصل بين حشد فوضوي ، هذه المجموعة من الرغبات المتناقضة التي تُلغي بعضها بعضا ، هذه الكتلة البشرية التي تتجلى في النهاية كـ « انفعال » – وبين شعب منظم يضمه مثل أعلى واحـــد يسمح له بأن « يحلق » فوق افراده ، وفي الوقت نفسه فوق الشعوب الخارجية الأخرى التي يستطيـــع ان يفرض عليها « رسالته التاريخية »

كيف ننكر ان مثل هذه النظرة تتصف أيضاً بالابهام ؟ فما « البنيان » اذا صرفنا النظر عن العناصر الداخلة في العلاقة وما هو بالضبط « العقل الصياغي » أو « الاشكال الفعال » ، هذه الكيانات الحايدة التي ليست فكرية ولامادية ؟

---

(١) رويير « فلسفة القيمة » ص ٢٠٨ .

هذه النظرة ، على ما يعتورها من نقص ، تبـدو لنا مع ذلك انها تدمج بصورة مجدية المذاهب الاساسية التي حللناها حتى الآن : فالشعور هو بوجه ما، « وجهة نظر » كما تعتقد الظاهراتية الوجودية الحديثة . والمادة هي ، كما اعتقد كل فلاسفة المادة الحيـة (من تاليس الى برغسون مروراً بلايبنتز) ، نوع من « الفكر الادنى » . ولقد كان أريسطو وأفلاطون على حق ايضاً في أن يريا فيها شيئاً غير محدد بالقياس الى المثال ؛ فلنقل : اختلاطاً فوضوياً بالقياس الى التنظيم « التحليقي » . اخيراً ، هي « عدد » لو شئنا (بحسب التقاليد الفيثاغورية) ، لأن هذه البنيانات الداخلية ، المتشابكة دون شك ، والناقصة ، قابلة لأن تنصب جزئياً على الأقل في هذه البنيانات الـكاملة الرمزية ، ونعني الرياضيات .



٦

مشكلة الحياة

إن معلومات الفصل السابق ستسمح لنا بأن نعالج بشكل أوجز « مشكلة الحياة » – التي ليست في الحقيقة سوى امتداد لها .

١ – من العصور القديمة الى عصر النهضة

يبدو ان اكثر الفلسفات القديمة قد وحدت بين الحياة والفكر بوضوح متفاوت – أو انها ، على كل ، قد افترضت وجود استمرار فيما بينهما . ففي أحادية المادة الحية ، أحادية الرواقيين ، تعتبر النفس الانسانية والحياة ومختلف حركات الكون وحتى المادة كتجليات متنوعة لمبدأ واحد ، لـ « نار الهية » تخلق الاشياء كلها وتبث فيها الحياة . فالنفس بالنسبة الى الابيقورية نفَس ، خليط معقد من الجواهر الفردة لطيفة بوجه خاص ، تكمن فيه قوى الفكر (الادارة ، العقل ...) والقوى الحيوية أيضاً . ومن أوجه كثيرة ، ليس أريسطو بعيداً جداً عن هذه النظرة ، لان النفس تبدو له كمبدأ نشاط الكائن الحي ، كـ « صورة » تبث في الجسم الحياة والتنظيم ولا يمكنها ان توجد بشكل مستقل عنه . إنه ولا شك يميز عدة انواع منها : غاذية ومولدة (عند

النباتات) ، حسية ومحركة (عند الحيوانات) ، عاقلة (الانسان) ؛ ولكنها ثلاث درجات مختلفة ومتصلة في الكمال تابعة لنفس الحقيقة اكثر منها مراتب منفصلة ، وهي عند الانسان اكثر تعقيدا مما هي عند النباتات [١] .

وعند أفلوطون ، بالعكس ، تشرع النفس في الظهور بمظهر فكري اكثر من حيوي . فهي وسيط بين عالم المثُل والمادة يُدخل في تعدد المادة اللاُمعيّن انسجامَ عالم المثُل الموحّد .

وعن طريق أفلوطين انتقل مفهوم النفس الكلية ، مبدأ كل ما هو فاعل حيّ مفكر في العالم ، الى كثير من مفكري عصر النهضة كما رأينا . أما التفكير المسيحي فبعد كثير من التردد انتهى (خاصة بتأثير القديس اوغسطينوس) الى تبني الفكرة القائلة بوجود اختلاف أساسي بين « النَفَس » العضوي المحض ، و « النَفْس » الروحية المحض – وهي فكرة من أفرد ما جاء به التفكير العبراني كما يظهر في العهد القديم Ancien Testament .

ولكن ، اعتباراً من فلسفة ديكارت فقط ، قام نزاع مذهبي حول مشكلة الحياة . فمال بعضهم (في اعقاب ديكارت) الى ارجاعها الى سياق « آلي » ، في حين رأى فيها آخرون (أصحاب المذهب الحيوي) ظاهرة لا يمكن تفسيرها بغير مساعدة « قوة حيوية » غير مادية ، من ماهية نفسية متفاوتة .

٢ - المذهب الحيوي

إذا نُظر إليه في مجموعه فالمذهب الحيوي الحديث (نشأ في القرن السابع

(١) ان فلسفة اريسطو تصف الكون كنزوع واسع وواحد المادة نحو صور متزايدة الكمال (« الطبيعة نزوع نحو الصورة ») ، لذلك هي في الحقيقة من مذاهب المادة الحية .

عشر) عودة إلى موضوعات Thèmes مذهب المـــادة الحية القديم - ولكنها موضوعات تطهرت بتأثـير مكتسبات العلوم الفيزيائية والبيولوجية ، وتجنبت الاستقطابات الجزئية المتعلقة بفكرة « النفس الـكلية » أو العالم « الحيوان الكبير » .

هذه العودة تكاد تكون تامة (مع اعتبار التحفظات التي اشرنا اليها قبل قليل) في مذهب ستال النفسي (حوالي ١٧٠٠) ، الذي اعتقد أن النفس هي عند الـكائن الحي مبدأ التفكير والنشاط العضوي في آن واحد ؛ ولكنها في أغلب الأحيان – وهذا هو المذهب الحيوي – نقتصر على القول بأن «ظاهرات الحياة تتمتع بخصائص نوعية تختلف بواسطتها اختلافـاً جذرياً عن الظاهرات الفيزيائية – الكيمائية وتكشف هكذا عن وجود قوة حيوية لا يمكن ارجاعها الى قوى المادة الجامدة » (مفردات الجمعية الفلسفية الفرنسية) . وعلى الصعيد العلمي ، نادى بهذه النظرة عدد من البيولوجيين والأطباء ، اعتباراً من بارتيز (نهاية القرن الثامن عشر) الى دريش (حوالي ١٩٠٠) ؛ ولكنها تمثل في الأحرى موقفاً فلسفياً شاملاً يستند الى الشعور الواضح تقريباً بأن الحيـاة هي اساساً مبدأ وحدة ضمنية ، وهي لذلك حقيقة واقعة فكرية. وبهذا المعنى يمكن اعتبار لايبنتز من اصحاب المذهب الحيوي ، لأن كلمة « حياة » ليست ، بالنسبة اليه ، سوى طريقة أخرى للاشارة الى تـَوق الأُحيدات ، أي الى هذا المسمى العضوي لإغناء إدراكاتها المشـكلة لجوهرها .

ولكننا نَتَبَيَّـن بيُسر ان اعتبار معنى هذا المصطلح كـ « تنظيم مبدع » يؤدي بالضرورة تقريباً الى ما يلي :

أ – نوع من التفوق بالنسبة الى كل ما هو مادي محض .

ب – اتجاه الى تحويل استعماله الى كل الميادين التي قـد تُلاحظ فيها صفات مماثلة لصفات الحياة (النشاط ، التقدم ، الغِنى ...) ، ومنه ظهرت تعابير أمثال « الحياة الاخلاقية » ... الخ .

تحت هذا التأثير المزدوج ازدهرت اعتباراً من القرن التاسع عشر الفلسفات المسماة بـ « فلسفات الحياة » ، وهي تبدو كنظرات اجمالية الى العالم تهدف في نفس الوقت الى رفع الحياة (بوصفها احد تجليات القوى الغامضة المبدعة التي تحرك الكون) إلى مستوى قيمة عليا ، والتشهير بالنشاط المفقر الذي يتصف به العقل الخالص الذي يُعد تدنياً لها .

من هذا الطراز كل فلسفات الطبيعة المسماة بـ Naturphilosophies والتي تُعتبر « كرّة صادرة عن التفكير الايوني القديم » . وقد كانت كثيرة الرواج حوالي ١٨٢٠ ولا سيما في المانيا : فلسفة شيلنغ ، مثلاً ، التي تعتبر الطبيعة « قوة تجديد لا متنـاهية » تبث الحيـاة في أدنى أجزاء الكون . وفـيما بعـد حوالي ١٨٦٠ ، وفق رافيسون هذه الآراء مع آراء أريسطو ولايبنتز وارانا في الطبيعة المرئية « المظهر الخارجي لحقيقة اذا ما نُظر إليها من الداخل و فُهمت في ذاتها بدت لنا كـ ... عمل عظيم من أعمال السخاء والمحبة » يمكن تسميته بالحياة . أخيراً ، عاد برغسون الى هذه الموضوعة في القرن العشرين بتبني مفهوم « الوثبة الحيوية » ، هذا الشعور المبهم « المقذوف خلَل المادة » (مع العلم بأن هذه ليست الا مشكلاً متدنيا منه) والذي يبث فيها الحياة محققاً فيها تدريجيا غنى طاقاته المبدعة اللامتناهي .

٣ – المذهب الآلي

ان طابع هذه المحاولات « الشعري » غالباً ، واسرافها احياناً في المجاز ؛

دفعا الى تسمية أصحابها (ولا سيا برغسون الذي تركز عليه هجوم كل المفكرين « العلميين » أو الذين خيل إليهم انهم كذلك ، في هذا العصر) ، في ازدراء ، بالفلاسفة « الانفعاليين » ، الصوفيين » ، « اللاعقلانيين » ...

والحقيقة ان المذاهب الآلية لم تورط نفسها أبداً ، لاول وهلة ، في تشييدات واسعة الطموح . ولا عجب في ذلك ، لانها لا تقدم نفسها الا على انها مبدأ منهاجي عليه ان يوجه الابحاث المخبرية وان يثبت قيمته بما يحقق من نجاح غير ان العالِم « الآلي » قد يشعر في سياق دراساته بالرغبة في شرح نظرته الاجمالية عن الظاهرة الحيوية – وان يتصرف بالتالي كبحّاثة « ميتافيزيقي » ، وحينئذ ندهش لما تتصف به « الحقيقة العلمية » التي يعتقد انه يجابه بها « أوهام » الفلاسفة من طابع مبهم مفرط في البساطة . والحقيقة ان المذهب الآلي البيولوجي قد تحسن منذ « بورهاف » المتحمس لديكارت ، والذي كان يكتفي بتشبيه الغدة بالمكبس والعضلة بالنابض . فقد أُدخلت عليه (خاصة منذ لافوازييه) اعتبارات متعلقة بالطاقة الغذائية ؛ وان النظرة الفيزيائية – الكيميائيـة التي فرضت نفسها ؛ تلاقي في يومنا هـذا نجـاحات متزايدة في جهودهـا لارجـاع النشاطـات الحيوية الى مجموعـات مركبة من الخصائص الفيزيائية (الحلول Osmose ...) والكيميائية (التركيبات ...) العائدة الى المادة اللاعضوية .

ومع ذلك كيف لا نعجب ، خلال مطالعة المؤلفات « الفلسفية » التي وصفها بعض كبار المفكرين الآليين في السنوات الخمسين الاخيرة امثال ليدانتيك ، ديلاج ، ديلبيه ، لوب ، لابيك ، الخ ... ، نقول كيف لا نعجب للطابـع

اللفظي المحض و « الشعري » المفرط (هنا أيضاً)[١] الذي تتميز به « تفسيرات » الحياة ، المعروضة علينا ؟

سنكتفي ، على سبيل المثال ، بأن نلخص النظرية التي عرضها مؤخراً السيد أوجه[٢] – ومايزين في دلالتها ان المؤلف يُظهر فيها سمة نظر « ميتافيزيقي » غالباً ما تكون مفقودة في هذا النوع من الشروح .

يجب ان تُعتبر الحياة ، في اعتقاده ، كمجرد تضخم في الصفات الخاصة بالذرة المادية ، حيث اكتُشفت من قِبَل الميكروفيزياء الحديثة : صفة تشكيل « بنيان » وصفة الانتقال في استمرار وبصورة غير قابلة للتوقيع من حالة داخلية ثابتة الى أخرى بـ « وثبات » متقطعة . إن الظاهرة الحيوية كما تتبدى منذ المرحلة الذرية (الذرات المتقلبة) تشكل نوعاً من الاستقطاب الضخم لهذه الصفات الخاصة بالجسيمات اللاعضوية الذرية التي يتكون منها الكائن الحي . أما هذا الكائن فيبدو كـ « مجموعة كلية » (تترابط عناصرها ترابطاً بنيانياً بواسطة « رموز » ، موجات ، مواد كيميائية ...) تتمتع هي أيضاً بعدم قابلية للتوقع – تُسمى حينئذ بـ « العضوية » الخاصة بالحياة .

ولكن بقي علينا ان نفهم كيف امكن للذرة الحية (التي خُلقت « سابقا » بالصدفة ، وبفضل ظروف ارضية استثنائية) ان تبقى اولاً ، وان تتعقد بعدئذ لدرجة اعطاء التنوع اللامتناهي في الاجناس الحالية ؟ ذلك ان هذه الزمرة الحية الاولى كانت خاضعة لـ « تقلبات » ، لتبدلات مضادة للتناظر ، موقتة ومتقطعة ، في تركيبها الداخلي . وقد امكن لهذه التبدلات ان تثبت بناءها ،

---

(١) خاصة فيما يتعلق بمقارنة الظاهرات الحيوية مع « حياة المادة » كتشبيه المادة بظاهرة التباطؤ المغناطيسي .

(٢) « الانسان المجهري » ارجع خاصة الى الفصل الثاني .

وان توجد في الوقت نفسه ذرات جديدة مجهزة بنفس البنيان اللامتناظر . « وهكذا نشأ جنس جديد . ثم تعقدت الاشياء وظهرت الكائنات الضخمة » (المرجع المذكور ص ٤٣) .

حقاً ان هذا التصور الجريء يشكل ، بوجه ما ، تقدماً علمياً ، لانه يبين لنا كيف يمكن لثبات الجنس الحي ان يكون نتيجة لثبات بناء الجواهر الفردة والذرات ، وكيف ان هذا الثبات لا يزيح امكان وجود تغيرات وتبدلات هي صدى لتحولات متقطعة تجري على مستوى العناصر الفيزيائية – الكيميائية . ولكن هذا التصور يفشل (اللهم الا اذا ادخلنا سلسلة غير محتملة من الصدف) في تفسير ازدياد تعقد الكائنات الحية وتكاثرها ضمن شروط خارجية هي اجمالاً قليلة الملاءمة لها الى حد كبير .

٤ – كيف تُطرح المشكلة فعلا

يبدو ، اجمالاً ، ان النظرة « الطبيعية » حول مشكلة الحياة تكمل (رأينا ذلك عند أوجيه ، ارجع ايضاً الى رأي الفيزيائي شرودنجر والبيولوجي أ . دوكلو) في جعلها متعلقة ، في نهاية المطاف ، بالقوانين المتحكمة بالمادة في مستوى الجواهر الفردة والتي لا تزال غير معروفة جيداً ، غير ان هذه النظرة لا تتفق جيداً مع الامر (الذي غالباً ما أُشير اليه منذ هلموتز ، حوالي ١٨٧٠) القائل بأن الظاهرة الحيوية تتراءى أساسا كانتهاك (موقت في الحقيقة ،ومصيره دائماً الفشل في النهاية) للمبدأ الثاني الشهير في الترموديناميك ، أساس كل الفيزياء والكيمياء في الوقت الحديث . وهو المبدأ القائل بأن طاقة الكون تميل

الى الانحطاط في استمرار [١] :فكيف يمكن لمبادلات فيزيائية - كيميائية تجري على مستوى الجواهر الفردة ان تؤدي الى معاكسة قانون من أهم قوانين المادة في مستواها « العياني » Macroscopique ؟

ومن جهة اخرى ، عارض المذهب الطبيعي دائماً النظرات الغائية عن الحياة بحجة تستند الى ملاحظة لا شك فيها ، الا وهي ان العالم الحي يحفل بكائنات ناقصة ، سيئة التكيف ، تكاد لا تؤمن بقاءها . ولكننا نعتقد ان ذلك بالضبط ابراز لأحد وجوه الحياة التي لا يمكن ارجاعها الى اي تفسير آلي ، جوهري ام غير جوهري [٢] ، ونعني اصرارها ، ان امكن القول ، واستمرارها الدائم ، في كل مكان وزمان . في استثمار ادنى امكانية تسنح لها لخلق مركز جديد لمقاومة « المبدأ الثاني » الجبار المتحكم بالطبيعة الجامدة .

هل تكفي هذه الملاحظة اذن ، لدفعنا الى القول بأن الظاهرة الحيوية شبيهة بشعور نفساني ابتدائي يسعى بصورة مبهمة تقريباً لتحقيق ذاته خلل المادة ؟ هذا الحل يبدو قليل الاقناع ، على الرغم من انه تبني من قبل عدد من المفكرين الحيويين القدامى والمحدثين (برغسون مثلاً) . ذلك انه باستثناء الرجوع الى الميتافيزيقا الالمانية التقليدية التي سبق ذكرها ، كيف نتصور الضرورة التي تدفع هذا « الشعور » الى بث الحياة في العالم الخام ؟

قد يبدو انه خير لنا أن ننحاز الى رأي ثالث (يقابل الموقف الذي سميناه بـ « مثالية الحرية ») يستوحي من الفكرة العميقة التي جاء بها الفيزيائي المعاصر

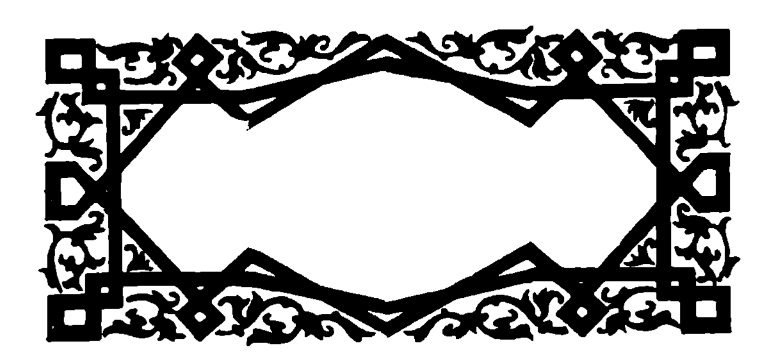
(١) من المؤكد مثلا ان التمثيل الكلوروفيلي عند النباتات يؤدي الى صنع مواد ذات قدرة طاقية (النشاء ...) اعتباراً من تدني الشمس الحراري وغاز الفحم الجوي الجامد .
(٢) نسبة الى الجوهر الفرد

ل . بريوان ، والقائلة بأن القوانين البيولوجية قد تكون اعم من قوانين المادة الجامدة ، وان هذه القوانين الاخيرة ليست سوى حالات خاصة منها او تحولات منحطة عنها . ولا يعني هذا طبعاً (لانه مخالف للصواب) ان العضويات الحية متقدمة زمنياً على ظهور العالم المادي ، بل ان النشاط الحيوي يُبدي بعض الخصائص في تعقيدها التام وصفائها التام ، وهذه الخصائص هي في المادة محطمة متدنية بفعل ظاهرات التشابك في العناصر الجوهرية المركبة . انها نظرة مخالفة تماماً لنظرة المفكرين الطبيعيين الذين يخيل اليهم انهم يرون في الحياة « توسعاً » مضطرداً في الصفات الاولية النوعية لهذه العناصر المركبة .

ولكن فلنفهم بأن هذا الموقف يستدعي بالضرورة ميتافيزيقا غريبة تفسح المجال لغائية معينة : لا غائية الفلاسفة الكلاسكيين غير المفهومة والتي تشكل نوعاً من المخطط الموضوع سلفاً والمعروض (مِنْ قِبَل مَنْ ؟) على الحياة ، حتى ولا غائية برغسون « المنفتحة » والتي ليست سوى اندفاعة عامة نحو الابداع خاصة بالوثبة الحيوية ؛ وانما بالاحرى ساحة ، طاقة من ماهية نفسية وتذكرية في نفس الوقت ، تهيمن على الكون وتميل الى ان تفرض عليه بنياناً فتزايد التفرد . وهي شبيهة بعض الشيء بـ « جو » العصر (مثلاً ، الوضعانية Positivisme في منتصف القرن التاسع عشر) لا يستطيع الكاتب ان يتحرر منه تماماً ويستطيع ، بالعكس (مثل إميل زولا) ان يقويه ويغنيه .

إن ترابط الكائنات الحية يشكل ، حينئذ ، حصيلة (تسير نحو الكمال في استمرار وتحصل بفعل الصدفة) نشاط يسعى لـ « تفريد » المادة — وهو نشاط لا تمثل بنياناته الكيميائية ومجموعاته الكوكبية الا نتائج جزئية تعيقها الظاهرات الحشودية ...

هذه الفرضية تخلق ولا شك كثيراً من المشكلات . ولكنها ، كما هي ، تسمح بنظرة ميتافيزيقية « موحّدة » عن العالم اللاعضوي والعضوي ، قد يعتبرها بعض الاشخاص خيراً من نظرة الفلاسفة الطبيعيين .



٧

النفس والبدن

يبــدو أن هذه المشكلة ، وسنرى ذلـك بشكل أفضل فيما بعــد ، هي من طبيعة متناقضة أساسا – أي مهما تكن زاوية النظر إليها فانها تؤدي الى حلول متضادة ولكنها محتملة على حد سواء . وذلك دون شك نتيجة للوجه المزدوج الذي يبــديه « الفكر » لاصــدق حدس : فهو تارة يظهر كـ « علـة حركية » ، كيقين صميمي وفوري بأنه امكانية تأثير وخاصة امكانية تأثير عضلي (وقابل أيضاً للفتور ، وللتعرض للتأثيرات الخارجيه) ؛ وتارة أخرى كـ « نشاط عارف » ، كتحليقة فوق « الاشياء » التي يقيم علاقات فيما بينها . وجه إدارة : (الأنا) ، ووجه شعور : « أنا أفكر » Cogito .

عن هذا الازدواج ينشأ الموقفان الميتافيزيقيان الممكنان : الموقف الذي ينزع الى تقريب الفكر من الحياة (بوصفها عفوية مبدعة) وحتى من المادة ؛ والموقف الذي ينزع إلى أن يجعل منه « مبدأ فكرياً » مهيمنا لا يمكن ارجاعه الى اي عنصر مادي . بيد أن أولى هاتين النظرتين قابلة بدورها لتفسيرين : النزول بالفكر نحو الحياة – او رفع الحياة الى الفكر . وفي نهاية المطاف ، يمكننــا ان نصنف ثلاثــة انواع من المــذاهب : الحيوية (ذات المنحى المادي

(« المذاهب الطبيعية ») ، ذات المنحى الفكري الحركي (« المذاهب المثالية الموضوعية ») ، ذات المنحى الفكري العقلي (« مذاهب مثالية الحرية ») .

١ – المذاهب الطبيعية

نعلم ان الاختلاف بين المادة والحياة والفكر لم يكن له ، بالنسبة إلى معظم مفكري العهد القديم ، هذا الطابع البارز الذي اكتسبه في الفلسفة الحديثة . ولكننا نستطيع ان نرى لدى الفلاسفة الذريين هذا المذهب الهيولي [مذهب المادة الحية] المبهم يتحدد في اتجاه نظرة مادية بشكل واضح . ويجري ارجاع « النفس » (شأنها في ذلك شأن الحياة ومجموع ظاهرات الطبيعة) الى حركة سريعة جداً في الجسيمات الكونية الابتدائية . وهذا أول مثال لموقف رأيناه يمتد ، مع سير نحو التعقيد والتحسين من خلال مفكرين أمثال لامتري و دولباك و هاكيل ، إلى المادية الجدلية الحديثة ، الى هذه المدارس النفسانية لمعاصرة (علم الافعال المنعكسة « بافلوف » ، الظاهراتية السطحية épiphénoménisme « لي دانتيك » ، السلوكية « واطسون » [1] التي صارت ترى في النفسية الانسانية نتيجة للثقافة والحضارات مجرد حصيلة للخصائص الفيزيائية المادية .

إذا نظرنا الى الميتافيزيقا كبحث عن « نظرة تركيبية موحّدة » ، فان مثل هذا الرأي ُمرضٍ جدا : والواقع ان نفراً محدوداً من المفكرين تبنوه بقوة تامة

(١) تقوم الظاهراتية السطحية على اعتبار الشعور كانعكاس غير مؤثر ، للظاهرات الفيزيولوجية . أما السلوكية فتدفع علم النفس الى دراسة « سلوك » الشخص وردود فعله الحركة . وأما علم الافعال المنعكسة فترجع كل النشاط البشري الى مجموعة معقدة من الحركات المنعكسة .

وأكدوا دون تحفظ مثل جيلفر (عالم اميركي فيالأفعال المنعكسة اشتهر حوالي ١٩٢٠) « بأننا نستطيع بواسطة عضلة وعصب ان نضع فكرا » ؛ لان المادية » كما نعلم ، تنطوي على تناقض داخلي ممتنع : يجب عليها إما ان تُسمي ما هو جامد بـ « المادة » (كما يفعل الادراك العام) ، وهذا ما يعارض حركية الحياة والفكر في الكون وعندئذ يكون ظهور الحياة والفكر من العجائب ؛ او أن تُعري المصطلح من معناه الحدسي وان تطلقه على « واقع » سيء التحديد نقول عنه إنه يمتلك بالماهية كل طاقات الحياة والفكر وامكانياتها المبدعة . إن الفلاسفة الماديين المنطقيين اتجهوا دائماً نحو هذا الموقف (الذي ليس له من محذور الا أنه لا يعود يستحق اسم « المادية ») وذلك من أبيقور الذي جعل في الجوهر الفرد نوعاً من الارادة الحرة ، إلى ستالين الذي وصف التطور « الجدلي » في الطبيعة المادية كـ « نشاط حي يصدم بعوائق ».

نجد نفس الالتباس الاساسي بسهولة في الواقعية « الطبيعية لكثير من الفلاسفة الانغلوساكسون المعاصرين : مثل أليكساندر الذي اعتبر « المكان — الزمان » كقالب لكل واقع ، بيد انه خلص الى القول بعدئذ بأن في الكون « نزوعاً » إلى انتاج مستويات متزايدة التطور والتعقيد . ونلاحظ ذلك أيضاً في تفكير دوركهايم مؤسس علم الاجتماع [العلمي] في فرنسا كما هو معلوم ، والمفكر الميتافيزيقي الراغب في « مجاوزة » النظرات التقليدية ، المثالية ، والواقعية ، النسبية :

فبوصفه طبيعياً ، سعى الى « ادخال المثل الاعلى بكل أشكاله في الطبيعة » (علم الاجتماع والفلسفة) وإلى أن يُظهر في المجتمع الانساني مملكة طبيعية ؛ أما الفكر فانعكاس ونتيجة للتنظيم الاجتماعي — وهذا الاخير هو نفسه تابع

للشروط المادية . ولكنه أراد في الوقت نفسه ان يزيح تفسير « الاعلى بالادنى » وتصور « شعوراً جماعياً » للرهط الاجتماعي « ينبثق » عن الوجدانات الفردية ، « لا يتفرع منها وبالتالي يتخطاها » .

٢ – المثالية الموضوعية

وبالعكس ، سعى فلاسفة آخرون منذ ألفي عام إلى أن يميلوا بهيولانية Hylozoïsme المفكرين الاولين نحو « نظرة طاقية فكرية » شاملة ، مظهرين في الحياة واقعاً نفسياً ، وفي المادة نفسها « فكراً خابياً » (كما كان يقول شيلنغ) . ان القائمة طويلة ، من المدرسة الرواقية إلى برغسون مروراً بأريسطو ، لايبنتز ، بركلي أو رافيسون ، ونعلم أيضاً ان هذا التيار الفلسفي ولّد ، منذ بداية القرن التاسع عشر (وتحت تأثير كنط الذي يصعب تصنيفه في المشكلة المبحوثة ههنا) فرعاً « مثالياً » يُعتبر هيغل أبرز ممثل أنموذجي عنه ، ويميل الى إظهار العالم كنتاج للفكر المبدع ، الحقيقة الوحيدة الحقة .

ولكن نقاط الشبه بين هذا الفرع المثالي (الذي عظم تأثيره من ١٨٦٠ إلى ١٩٣٠ ، خاصة في فرنسا) المذهب الاصلي ، اكثر من نقاط الاختلاف . قد تكون هناك هوة ظاهرية بين هيغل وبرغسون – ولكن كليهما يؤكدان في الحقيقة نفس الشيء : في الكون شعور ينمو ، بفضله وضده ، ويكمن الخير في ان نسهم فيه بالمحبة والدين والفن . بل ان برونشويغ نفسه الذي كان يحس إزاء « الوثبة الحيوية » (هذه النظرة الروحية المصابة الى حد كبير بالعدوى البيولوجية ...) بنوع من الكراهية المقدسة ، لا تعاكس نظراته العقلانية المثالية نظرة برغسون معاكسة كبيرة . وهو يعطي عن نفس المشكلات

(مثلاً ، مشكلة الماهية الحقيقية للمادة) حلولاً قريبة جداً من حلول برغسون [1] .

ولكن اذا نظرنا الى التناقضات الكثيرة والحتمية التي تثيرها هذه « الاحادية » الثانية منذ ألفي عام ، فان هذه الاخيرة لا تبدو اكثر إرضاء من الاولى . وسنكتفي بذكر التناقضات الاساسية .

أولا ، التضاد بين « اللااستشراف والاستشراف » : هل الفكر غير مفارق لذاته ، منحبس في ذاته ، يُغني نفسه بالمادة التي خلقها (كما يعتقد بركلي ، هيغل ، برونشويغ ..) — أم انه منفتح على حقيقة خارجية لا يستطيع بلوغها إلا بمجاوزة ذاته (أفلاطون و « مُثُله » ، كنط و « نُوْمَنَه » ...) . إذا قبلنا هذه الفرضية الثانية ، طُرحتْ حينئذ مسألة معرفة ماهية هذه الحقيقة . وهذا ما يُسمى بمشكلة الكليات : هل يوجد الفكر الحق في الشيء الخارجي الذي ينزع نحوه النشاط المفكر — ام في هذا النشاط المتجه نحو شيء خارجي ؟ أما الموقف الاول فموقف « إسمي » (منحدر عن أفلاطون وعالمه المعقول) أما الثاني فموقف « مفهوم » (منحدر عن أريسطو ويتصور الفكر كميل إلى « إخبار » مادة غير معينة) .

تكفي هذه الملحوظات لتبين ان المثالية الموضوعية ليست حلاً مريحاً ، فيما يخص مشكلة الفكر ، وانها تثير مصاعب جديدة لا حل لها اكثر مما تحل الصعوبات القائمة .

---

(١) الطرائق وحدها تختلف : ان برونشفك يحاول ان يعرف الفكر من خلال مبتكراته الرياضية — وبرغسون من خلال مبتكراته البيولوجية .

٣ – المذهب الفكري الكلاسيكي

يقوم في الجملة على قبول المبدأ القائــل بوجود ازدواج اساسي في الانسان (وفي الطبيعة في الحقيقة) ، وبوجود تضاد بــين حقيقة فكرية محض ومستقلة وبين حقيقة مادية . إن هذه النظرة تُرى عند أفلاطون الذي يفصل ، فيما يبدو ما هو عاقل ومنظم ومنطقي في الانسان والكون ، عن المادة . وقد توضحت في التفكير المسيحي – ولكنْ بالاحرى في شكل نزاع بين الجسد والروح ، بين الحياة البيولوجية الحقيرة الزائلة والحياة الروحية الحقة . بيـد أن ديكارت هو الذي اكسبها شكلها الكامل ذا الطابع الفكري : ان الجسم الحي ، شأنـه في ذلك شأن مجموع العالم المادي ، « آلة » تملك في ذاتها كل علل حركاتها ولا تتطلب أي « نفس حي » خارجي . وثمـة نفس تُضاف إلى هذه الآلة عنـد الانسان . وهي « شيء يشك ويفهم ويدرك ويؤكد وينكر ويريـد ولا يريد ويتصور أيضا ويحس » (التأملات الثانية) ؛ انها جوهر مفكر محض ولا تملك اذن أي خاصية حيوية ، وقوامها النزوع إلى افكار « واضحة وجافة » .

ومن خلال الفلاسفة السكوتلانديين (دوغالد ، ستيوارت) او الفرنسيين (جوفروا ، كوزان ، بول جانيه ...) في القرن التاسع عشر استمرت هــذه النظرة دون تبدلات كبيرة حتى حوالي ١٩٠٠ .

لكن ، من الواضح جيداً أنها تنطوي على صعوبة داخلية جسيمة : فاذا لم تكن النفس إلا عقلا صرفاً فكيف يمكنها ان تؤثر في الجسم وهو مادة صرفة والعكس بالعكس (لأن هذا التفاعل المتبادل من وقائــع التجربة اليومية التي يتحقق منها كل انسان) ،

٤ علاقة الروح بالبدن في منهب ديكارت الفكري

لقد اعترف ديكارت بهذا اللغز دون ان يسعى إلى تفسيره : فكان يقول « يجب أن نحيا وان نمتنع عن التأمل » كيا نفهم ما هو اتحـاد البدن والنفس . حينئذ يتراءى انه امتزاج كلي وان الأنا الروحية ليست في البدن « مثل الربان في سفينته » .

لأن تكون النفس قادرة على التأثير في البدن (بتبديلها اتجاه هذا النوع من السائل العصبي المادي اللطيف جداً المتحكم بالاعضاء والذي يسميه ديكارت « الارواح الحيوانية » ، فهذا ما قد نفهمه . ولكن كيف يتسنى لهذه «الارواح الحيوانية » ان تؤثر بدورها في النفس وتولد فيهـا الادراكات ؟ إن ديكارت لم يتمكن إلا من المجيء بمحاولة رد ذي طابع غائي ، يفترض ان الله أقام انسجاماً بين الجوهرين كيما يحدث هذا التأثير المتبادل . ومن هـذه الفكرة استخلص خلفاؤه تفسيرات مختلفة جداً :

فقد فسرها لايبنتز ، كما نعلم ، بمعنى « انسجام مرسوم سلفاً » . اما سبينوزا فحولها إلى أُحادية مخالفة تماماً للازدواجية الديكارتية الحقة : فالجوهر المفكر والجوهر الممتد ليسا مبدئين مستقلين بـل هما خاصيتان من خصائص حقيقة واحدة : الله . وعليه ، ان افكارنا وحركاتنا الفيزيولوجية هي التعبير المزدوج (وهي مترابطة ترابطا وثيقـاً ومتقابلة بالتفصيل – على غرار وجهي القناع الداخلي والخارجي) عن هـذا الجوهر الالهي ، المشابه للفكرة الهيغلية التي يشكل نموها العضوي ما يُسمى بـ « العالم » . ليس هناك أي فعل أو رد فعل من البدن على النفس : فالنفس (سلسلة افكارنا) والبدن (سلسلة حركاتنا) همـا الوجهان المتوازيان والمتكاملان لسياق توسعي حركي صادر عن « إله –

طبيعة » . وعلى كلٍ ، ليس هناك في الحقيقة «نفس» في ذاتها، فالنفس البشرية « فكرة البدن » كما يقول سبينوزا . إنها تتابع الافكار التي تعكس تتابع أحوال البدن .

أخيراً ، وضح مالبرانش نظرية ديكارت الضمنية بشكل أفضل ، وانتهى إلى النظرة الشهيرة المسماة بـ « العلل الموجبة » . وهي ، على كل ، ليست سوى مظهر جديد لتفكيره الميتافيزيقي العام،ونعني ان الله العلة الوحيدة الفعالةحقاً:

ان ما نسميه « عللاً » في لغتنا الدارجة يمثل فقط «عللا موجبة » اي اجتماع احداث بمناسبتها قرر الله ، سلفاً ، ان يتصرف بهذه الطريقة او تلك . « فلو اجتمعت الملائكة والجن معاً » لما أمكنها « أن تحرك ذرة من القذى » :ولكن الله اعطى نفسه بمحض ارادتـه ، ان امكن القول ، بعض القوانين القاضية (مثلاً) بـأنه متى هبت الريح بهـذه الصورة فـان فعالية مشيئته تحرك ذرة القذى بهذه الصورة . كما وضع بعض القواعد بحيث انه حينما يتواصل فكري بفكرة بهذه الصورة يؤدي جسمي هذه الحركة : « لقد شاء الله ان أشعر بأحاسيس معينة وانفعالات معينة حينما تحصل في دماغي ... اهتزازات معينة في الأرواح » [في الارواح الحيوانيـة ، في السائـل العصبي] (الحـديـث الميتافيزيقي السابع) . « ان البشر يودون تحريك ذراعهم ، ليس هناك من يعرف تحريكها ويقـدر عليه إلا الله » (البحث عن الحقيقة III ، ٢) . انهـا عقيدة جريئة تحولت في يومنا هذا لدى كثير من العلمـاء والنفسانيين الى مـا ُيسمى بـ « الموازاة النفسية – الفيزيولوجية » ، وهي فرضية منهاجية تقول بأن الظاهرات النفسية من جهة ، والظاهرات الفيزيولوجية من جهة أخرى تجري بصورة محدّدة – ولكن دون ان يكون بينها تداخل سببي . إن أياً من هذه

الاجوبة (التي تعني في الحقيقة « التخلص من المشكلة وتفويض أمرها لله ») لا يُقنع حقاً : وان لغز العلاقات بين البدن والروح بقي اكبر صعوبة في مذهب ديكارت ، وهي الصعوبة التي سببت لها معارضة المدرسة التجريبية الانكليزية [1] : فقد قبل لوك (حوالي ١٦٨٠) بأن لدينا احساساً داخلياً بـ« أنانا » – ولكن لا شيء يخولنا بأن نخلص من ذلك إلى وجود « نفس – جوهر » ، ولعل الله قد اكتفى باعطاء (ولن نعلم عن ذلك أي شيء أبداً) « كتلة المادة » المشكّلة لنا « القدرةَ على الابصار والتفكير » .

وبعد خمسين عاماً ، بيّن هيوم اننا لا نعرف تحت اسم « فكر » إلا سلسلة معقدة من التصورات الذهنية ؛فاذا اعتقدنا انها محمولة بواسطة « نفس – جوهر » فذلك لأن العادة والذاكرة إذ تسمحان لنا بأن نحيا هذه الاحوال عدة مرات تتمكنان في النهاية من اقناعنا (وهمياً) بأن هذه الاحوال تشكل ُكلاً متصلاً يصدر عن « أنا » وحيدة وشخصية . وفي القرن التاسع عشر عاد ستيوارت ميل إلى نفس الفكرة ولكنه أثار أمام نفسه اعتراضاً شريفاً وحاسماً : كيف يتسنى لـ « سلسلة من المشاعر » أن تتوصل لا إلى تشكيل ُكلٍ فحسب ، بل أيضاً وخاصة أن تتعرف على ذاتها بوصفها سلسلة » (فلسفة هاميلتون ص ٢٣٥) أي أن تصبح ُشعوراً ؟

إن الظاهراتيين Phénoménistes الوجوديين الحديثين ساروا بهذا الموقف إلى نهايته ، في منحى ذي طابع مادي : فهم يعتقدون ، كما نعلم ، (إرجع إلى سارتر وهوسرل في القسم الاول من الكتاب) ان « الفكر » ليس حاملا ولا

(١) يسمى بالاتجاه « التجريبي » الاتجاه الذي يرجع الفكر الى مجموع التجارب (الاحساسات الافكار ...) التي قدمها لـه العالم الخارجي ، دون ان تتدخل « مبادىء » (زائفة) العقل الفطرية التي يقال انها توجه هذه المكتسبات وتنظمها .

محولا بأفكار ، بل هو مجرد طريقة ما تتهيأ للعالم الخام (L'en-soi) في أن يكون « مثالا أمام ذاته » وأن يتأمل نفسه مُعطياً إياها مدلولاً مستعاراً — ؛ وبتعبير آخر ، ليس فكري سوى مجموع الافعال والحركات التي يكتسبها هذا الجزء من المادة الخام ، واعني جسمي ، ازاء بقية أجزاء المادة الخام : فليس في نفسي حقد نحو « بول » Paul — ان حقدي نحو بول هو فقط مجموعة المواقف العدائية التي يتخذها جسمي ازاء بول . فالشعور ليس اذن الا الجسم ، « لاشيء هناك وراء الجسم » (سارتر) ، أي ليس هناك ظاهرات نفسية مُلحقة بالجسم.

أما تفكير ميرلو — بونتي فأكثر تلوناً احياناً ويقترب من النظرة الأحادية « الفيضية » الخاصة بالمذهب الطبيعي الماركسي أو الانغلوساكسوني : ان « الفكر » « شكل جديد من أشكال الوحدة » ، انه نهاية تطور الكون نحو أحوال تكامل علوي ، ينطلق من الطبيعي وينتهي بالنفسي مروراً بالحيوي . وأحياناً يتدنى مستوى التكامل الحاصل لدى الكائن البشري وينحل لزمن قصير — فنقول حينئذ باللغة الدارجة ان الجسم يؤثر في النفس . ويرتقي احياناً ويتعزز — وحينئذ نقول ان النفس تؤثر في الجسم . انهما طريقتان خاطئتان في التعبير وتدلان على درجتين من التوتر الصياغي المتحول (الذي يبدو لميرلو — بونتي كما لهيغل انه ماهية الكون الجدلية) .

ه — مساهمة مين دي بيران

ان تفكير ديكارت فيما يخص مشكلة الفكر قد أنقذ من العقم ونفخت فيه حياة جديدة (ولكنه تحول ايضاً تحولا عميقاً) في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر ، بفضل مين دي بيران الذي قال عنه برغسون انه : « اعظم مفكر ميتافيزيقي انجبته فرنسا منذ ديكارت ومالبرانش » ، عن هذا الفيلسوف صدر

احد تيارات « الواقعية الروحية » (رافيسون) ، الذي كان مصدر وحي كثير من المفكرين في فرنسا وحتى يومنا هذا ،وذلك بوضعه المبدأ التالي : ان الحدس المباشر للأنا الروحية بواسطة ذاتها يُظهرها كـ « علة فاعلة » اكثر منها كـ « جوهر مفكر » (كما اعتقد ديكارت) .

والحقيقة ان مين دي بيران قام في الفلسفة الفرنسية الحديثة بدور شبيه بدور كنط أو فيخته ، باظهاره ان الفكر هو بشكل أساسي جهدٌ وعفوية مبدعة ، وباستبداله العبارة القائلة : « انا أفكر ، إذن انا موجود » بالعبارة القائلة « أنا أفعل ، أنا أريد ، إذن انا موجود » إن ما تبينه التجربة الصحيحة الحقة (اي تلك التي لا تحاول ان تنقل (تنسخ) التجربة التي لدينا عن الاشياء الخارجية ، وذلك خلافاً لديكارت وخلفائه) هي ، في اعتقادبيران ، اننا في نفس الوقت فعالية وانفعالية مترابطتان ترابطاً لا انفصام له ، وان « الشخص » هو قبل كل شيء جهدٌ ضد مقاومة .

إن كل انتاجه يتراءى كبحث عن « واقعة بدائية » ، عن أصفى وأبسط تجربة قادرة على أن تكشف هذا التضاد الاساسي [فعالية – انفعالية] الذي يشكل جوهر الانا . واعْتَقَدَ انه وجده في الجهد المحرك الجسماني الذي وصفه كتلاقي « قوة فوق – عضوية » مع عطالة العضلات – وإن ضعف الفيزيولوجيا في عصره جره الى صعوبات مستعصية ؛ ولكن تُستخلص من تأملاته فكرة أولية ، استشفها بالاحرى اكثر مما استثمرها ، وتناولها من بعده عددٌ من تلامذته ولكن بوضوح أكبر ؛ الا وهي أن اساس الانا الروحية إحساس بالقدرة على الفعل ، سابق لكل عمل ، وإرادةٌ فاعلة لانها تعلم بأنها حرة ، ويقينٌ صميمي ومباشر بالنجاح .

لقد حافظتْ أجيالٌ عدة من المفكرين على هذه الافكار ، بل اننا نرى

أثرها لدى فلاسفة مختلفين (رافيسون ، برغسون ، لوسين ،..) ُخيل إلينا اننا نستطيع تصنيفهم في غير مثالية الحرية . بيد أن وَرَثتَهُ الحقيقيين هم بالاحرى لا شيلييه ، بوترو ، ولافيل .

أما لاشيلييه فيعتقد ان « كل شيء قوة » وكل قوة فكرة تنزع الى الشعور بذاتها بصورة متزايدة الكمال » ، مع العلم بأن هذا الشعور يتجلى لدى الانسان كارادة عفوية . واما بوترو فحاول ان يبين ان مستويات الكون المختلفة — الآلي ، الفيزيائي ، الحيوي ... — تفسح المجال لقسط متزايد من انعدام الضرورة السببية ؛ ويخلص من ذلك إلى القول بأن الفكر ليس بالضرورة اكثر ارتباطاً بالحياة من ارتباطه هذا بالمادة ، وان الشعور الانساني يمثل إرادة مبدعة مستقلة تجعل من الانسان « شخصاً » بين الكائنات .

واما مذهب « لافيل » فاكثر حذاقة (لدرجة اننا نتردد في تصنيف مذهبه في عداد المذاهب المثالية او الواقعية) ؛ فهو يأخذ اشياء كثيرة عن بيران ، ولكنه يستوحي ايضاً من هاملان : انه يذهب الى ان الحقيقة الاولية هي الفعل الخالص ، وهو فعل مبدع لذاته ومستمر ، من ماهية فكرية محض ، ونستطيع ان ُنكون عنه فكرة مبهمة فيما لدينا من تجربة مباشرة عن شعورنا (الذي يشكل صدى لهذه الحقيقة) . ان الانسان ، هذا « الفعل المحدود ، يبدو في الواقع كازدواج : فوجوده المادي وجسمه يبدوان انهما شرطان لازمان لنشاطه الحر المبدع ؛ وهو يستند إليهما كي يتغلب عليهما ، ويتخطى فرديته ويتسامى الى حال من المشاركة مع نشاط الفعل الخالص : انه لا يستطيع ان يوجد نفسه كحرية مبدعة إلا باستناده الى الاشياء وبتوجيهه اياها وباكسابها معنى بحسب اختياره ومسؤوليته .

٦ – الخلاصة

ان اهمية مين دي بيران تكمن في انه استثمر هذه الفكرة المزدوجة القائلة بأن الفكر هو ، قبل كل شيء ، يقين مباشر بالفعالية على مقاومة خارجية : وتلتقي هذه الفكرة بالمفهوم الذي سبق ذكره ونعني النشاط الفكري بوصفه تحليقة مهيمنة .

ان التفكير يعني اساساً الوقوف كمركز نسبة الاشياء ، باعتبارها « ارضية »[1] جامدة يُكسبها الفكر معنى بفرضه العلاقات عليها .

نجد هذا الايمان « اللاَزَمني » بفعالية النشاط الذهني بالنسبة الى المادة في كثير من الاساطير القديمة ولدى كثير من الكتاب الحديثين (أ . فرانس ، فاليري ...) الذين يبينون ، على حد قول أحدهم تقريباً ، ان أعجوبة العلم لا تكون فى نجاح الانسان في قياس العوالم الكوكبية ، بل في خطور فكرة الإقدام على ذلك ، بباله .

هكذا يضع الفكر نفسه إزاء العالم كتحليقة علاقية وكعلة محوِّله واثقة من النجاح . فهل نحن اذن اقدر على فهم لغز التحادد مع الجسد ؟ بوجه ما ، نعم . فلنتذكر ان « بيران » يعتقد ان الازدواج « فعالية – انفعالية تُخمنه الانا « بالحدس » ، وانه اذن داخل الشعور . لذلك يمكننا ان نعتقد ان هذا التضاد قابل للتعريف كلياً بما هو « فكري » . ويجب ، فيما نعتقد ، ان نستعين هنا بالفارق الذي يقيمه الفيلسوف المعاصر رويار بين النفسية « الاولية » والنفسية « الثانوية » : الاولى (غير شاعرة وتتمثل في الآميب) تَتَعرّف كتنظيم للعناصر بواسطة بُنيان مهيمن يؤدي الى نوع من « التملك الذاتي » ؛ والثانية

(١) – بمعنى أساس تقريباً – المعرب –

تظهر مع مجموعة عصبية مختصة (كما عند الانسان) تسمح لبنيان الفرد بأن يدخل في تماس فاعل مع العالم الخارجي وبأن يفرض نفسه عليه .

ألا يمكننا ان نقبل حينئذ بأن التضاد « فعالية — انفعالية » الذي اظهره بيران هو في الحقيقة صدى الصراع الداخلي القائم بين النفسية الاولية (ببنيان متعلق على ذاته ولا يهدف إلا للمحافظة على سلامته) والنفسية الثانوية (التي تدفع الفرد إلى ولوج عالم الاشياء) — مع العلم بأن كلتيهما تمثلان مستويين تابعين لنشاط صياغي واحد ؟

هذه النظرة تضطرنا طبعاً الى قبول حقيقة « طاقة » تنظيمية تفريدية Individualisant ، كلُّ بنيان حي فيها — « نفسية أولية » — تجسُّد مادي [1] ؛ وقد أدى فعلها المستمر على مر العصور الى ظهور جملة عصبية (« أداة » النفسية « الثانوية ») تسمح للفرد المجهز بها بالتحليق فوق عالم البنيانات الاخرى .

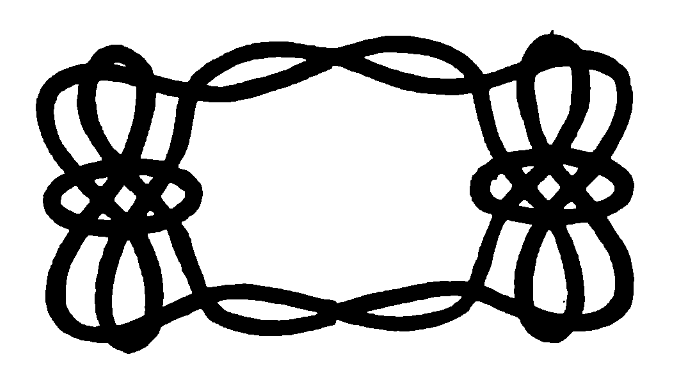
ولكن الفكر ليس مجرد « تحليقة » ، مجرد إرادة تنظيمية علاقية ، بل هو أيضاً ذاكرة ومخيلة ، وهو خاصة (بحسب ملحوظة « ميل » الصحيحة دائماً) « مَعْرَفَة » لذاته بوصفه سلسلة من الاحوال النفسية » — أي انه « شعور » . اننا مضطرون إذن ان نعزو إلى « الطاقة » ميولاً تنظيمية ، تفريدية ، صياغية ؛ ليس ذلك فحسب بل أيضاً خصائص تذكرية ، إبداعية و «تقييمية» (لان ماهية الشعور تبدو أنها قبل كل شيء قدرة على الاصطفاء وعلى اطلاق احكام قيمية) . وعليه ، ينبغي اعتبار هذه « الطاقة » كعالم (لا هو في زمان ولا في مكان) من المُثُل الافلاطونية التي تتجسد من خلال الموجودات

---

(١) — تعني تحقق — المعرب —

وبواسطتها ، وتتغلغل بعمق متزايد دائماً في العالم المادي عن طريقها .

هذه هي النظرة التي شرحها لافيل وفصّلها روبار بشكل أوضح : عالم القيم ، عالم الجواهر – الذي يمكن تسميته الشعور ، ميدان الفعل الخالص ، وغير ذلك من التسميات بما فيها : « الله » – . وكل تنظيم حي في العالم المذكور ، كلُّ فِكر فردي ، تحقُّقٌ مُوقّت ؛ مع العلم بأن هذا التحقق يكتسب شكل « مشاركة » حينما يُصبح الفرد قادراً بفضل مكتسباته على إغناء عالم الجواهر الذي عنه يفيض الفرد .



٨

مشكلة الحرية

إن مشكلة الحرية تتعرف بصورة سهلة جدا من حيث حدودها على الأقل .

منذ سحيق الزمن ، حيث افترض بعض المفكرين الاغريق ان مبدأ عقلانياً يتحكم بالعالم ، تعزز بوضوح متزايد دائما (بفضل تقدم العلم و النجاحات التقنية) الفكرةُ القائلة بأن الظاهرات تخضع خضوعاً شاملاً لقوانين ثابتة . وهذا ما يُسمى بمبدأ التقييد القائل بأن الوقائع التي تملأ الزمان والمكان تُشكل "لحمَةً" متصلة تتمزق تمزقاً تاماً لو فقدت أبسط حلقة من حلقاتها . وهو نفسه مدعوم بنظرة سببية « حيث ان كل تبدل ينشأ عن تبدل خارج عنه ، وهذا التبدل الاخير ينشأ عن غيره أيضاً ، وهكذا الى اللانهاية » (بورلو) .

ومن جهة أخرى ، ثمة حدس « مباشر » فَرَضَ دائماً على الانسان (الفيلسوف أو غير الفيلسوف) الاعتقاد – وهو اعتقاد لا يُقهر سواء اكان صحيحاً أم غير صحيح – بأنه حر ، اي انه يشكل في العالم كائناً على حدة ، « مملكة داخل مملكة » : إن قوانين العالم تُسيره ولا شك ، في أغلب الاحيان – ولكنه يبقى دائماً قادراً على أن يُدخل إليه مبتكرات مطلقة ، ووقائع وأفعالا وتبديلات لا شيء يربطها بـ « اللُحمة المتصلة » التي تحدثنا

عنها أعلاه ، ولا تتعلق بأي قاعدة عامة، وانما تتعلق فقط بارادتهغير القابلة للتوقع .

لا جرم ان هذه « الحرية » المخالفة للطبيعة بدت دائماً للفكر الميتافيزيقي الموّحد شيئاً مريبا . ومع ذلك ، وبصورة غريبة ، يُلاحظ انه قد ارتسم على امتداد تاريخ الفلسفة تيارٌ فكري (مثالية الحرية) ينزع إلى اقامة حُرية الانسان كشيء مطلق ؛ وبالعكس ، لم يعمل الا نفر محدود من الفلاسفة (أغلبهم من الطبيعيين) على ازاحتها بصرامة من مذهبهم وبين هذين الموقفين المتطرفين ، يبدو أن معظم المفكرين (بوجه عام من المثاليين الموضوعيين) بذلوا قصارى جُهدهم للتوفيق بين مفهومي « الحرية» و « التقيد » المستَعْصيَين في الظاهر .

ذلك ان دوافع عدة تمنع ، فيما يبدو ، من انكار المبادرة الانسانية الحرة انكاراً تاما : أولاً ، كيف نفسر بدونها هذا اليقين الصريح بالاستقلال والعفوية الذي يشعر بـه (إذْ يحس بفعـله) كلُّ انسان « لم يفسد ذهنه » (كما قـال بوسوئيه) [1] ؟ وخاصة ، أليس مفهوم الحرية أساس كل اخلاق ؟ ماذا يحل بفكرة الخير والشر والواجب والمسؤولية ... ، إذا لم يكن الانسان هيكلا آلياً مسيراً بـ « نواميس طبيعية » ، مثل سائر الكون ؟ فلنلاحظ اننا ، من جهة اخرى ، إذا قبلنا (مثل اللاهوت المسيحي بمفهوم إله كلي القدرة وبالتالي كلي المعرفة ؛ فمن المستحيل ان نتصور « ارادة حرة » انسانية قادرة على القيام بمبادرات لا يمكن ، بالتعريف ، ان يتوقعها الله بالذات .

هذه الملاحظات تجعلنا نستشف بأن الوصول الى حل مُرض ربما كان مثلاً

---

(١) ان عنف الاهواء التي اثارتها مشكلة الحريـة بلغت مبلغاً بحيث ان بعض الاذهـان « فسدت » لحد التاكيد ، خلافاً لكل نية حسنة وكل عقل رشيد ، انها « تحس بصورة واضحة ودقيقة انها محرومة تماماً من الحرية » دبلبيه ؛ (العلم والواقع) .

أعلى لا يمكن بلوغه ، وإنْ كانت حدود المشكلة بسيطة في الظاهر .

١ – التقيديون المطلقون

إن عددهم غير كبير كما قلنا :

« الذريون » في الفلسفة القديمة ؛ وفي الفلسفة « الكلاسيكية » ، الانكليزي هوبس (معاصر ديكارت ومعروف خاصة كمفكر سياسي ، أو ، لدوافع لاهوتية ، مختلف أنصار الانتخاب منذ الازل Prédestination من لوثر إلى الجانسينيين الذين يقولون بأن « الله تكلم مرة واحدة وقال كل شيء » (المدينة الفاضلة) للقديس اوغستان ؛ وفي العصر الحديث ، الماديون « الفيزيولوجيون » (لامتري ...) في القرن الثامن عشر ، والأُحاديون في القرن التاسع عشر (من فوغت إلى لي دانتيك) ؛ وفي يومنا هذا ، أخيراً ، ممثلو السيكولوجيا « بلا شعور » والماركسيون [١] .

وفي أغلب الاحيان ، على كلٍ ، (كما رأينا بخصوص السيد أوجيه) تستند التقيدية الوحدوية الحديثة إلى النظرة التي اقترحها أبيقور ولوكريس منذ اكثر من ألفي عام : ما يُسمى بالحرية الانسانية ليس سوى صدى « موسّع » لاستعداد العناصر الذرية للاحساس بتبدلات عفوية « لا يمكننا ان نعين مكانها ولازمانها بواسطة الحساب » (De Rerum Natura) .

٢ – المحاولات التوفيقية

إن عددها لا يُحصى ؛ ورغم تنوعها الظاهري ترجع جميعاً إلى تعميات

---

(١) هذه الزمرة ولكن مع شيء من التحفظ ، لان ماركس نفسه بين ان قدرة الانسان على التامل في فعله تجعل « اسوأ مهندس » اعظم بكثير من « امهر نحلة » .

لفظية بارعة . والواقع ان قليلاً من المفكرين « التوفيقيين » تمتعوا ، مثل بوسوئيه ، بالامانة التي تدفع الى الاقرار بأن خير ما يؤمل في هذا الميدان « ان نمسك جيداً بطرفي السلسلة على الرغم من اننا لا نرى دائماً الوسط الذي فيه يتتالى الترابط » (رسالة في حرية الاختيار) . لذلك سنكتفي بذكر بعض هذه المحاولات :

لقد تصور أفلاطون (الجمهورية) أن النفوس وقت ولادتها تصطفي وضعها المقبل بكل [illegible] ، و « الله بريء » . وتجري خطة الحياة ، بعد اصطفائها ، بصورة محددة ثابتة . وبما ان الاصطفاء الاولي مسير هو نفسه بحالة النفس ، وبما أن هذه الحالة متعلقة بالحياة التي سلكتها النفس في السابق ، لذلك لا نرى من أين يمكن ان تتسرب أدنى قسط من الحرية .

أما الرواقيون Stoiciens (وقد تبنى سبينوزا نظرتهم تقريباً) فمالوا نحو تقيدية تامة ، لانهم اعتبروا الكون كمجموعة تجليات عقل واحد حكيم للغاية موجود في كل مكان . ولكن ما يقوى عليه على الاقل الانسان العاقل ، الشرارة الصادرة عن هذه « النار الآلهية » ، هو ان يقبل هذه الحال الواقعية بصدر رحب : إنه يتوجه « طوعاً » (لانه أعطى موافقته) إلى حيث يُدفع المعتوه بالقوة اذا اعتقد أنه يستطيع المقاومة ... ولكن من يتمكن من إعطاء هذه الموافقة ، هذا الارتباط الواعي بما هو واجب الوجود ، إلا الشخص الذي يؤهله مزاجه لذلك ؛ اي اننا بصدد تقيدية ولكنها فيزيولوجية هذه المرة .

وأما القديس توما الأكويني (الذي اقتدى بوسوئيه) فاعتقد أن افعالنا جميعاً قدّرها الله وحددها سلفاً . هل هي تقيدية مطلقة ؟ كلا ، لان الله خلقني بحيث ان ارادتي لو لم تكن متعلقة إلا بي ، لاصطفيت (بصورة حرة) ما قدر

الله . انني اذن مهيأ سلفاً لان أتصرف بحرية — وهو حل يبدو مع الأسف لفظياً جداً .

وأما مالبرانش فاعتبر الله ، كما نعلم ، علة النشاط الانساني الوحيدة (وكل حركات الطبيعة أيضاً) : انه « يدفعنا في استمرار بدفع لا يُقهر نحو الخير بوجه عام » . فلئن وُجد الشر فذلك الانسان يستطيع ، بمحض اختياره ، ان يتوقف أي ان يكف عن اتباع الدفع الالهي . ولكن مالبرانش لم يوضح من أين تأتي القوة الفعالة ، هذا النوع من الحرية « السلبية » التي تسمح بمقاومة فِعْل الإله مع انه فعل « لا يُقهر » .

وفي مذهب لايبنتز ، الخاضع للانسجام المرسوم سلفاً ، يبدو أن على كل أحيدة أن تكون محدّدة بدقة . بيد ان لايبنتز اشار الى ان عدداً لامتناهياً من مخططات العالم الممكنة كانت ماثلة في فكر الله ساعة الخلق : فاختار « الافضل » أي العالم الذي يحقق اعظم كمية ممكنة من الكمالات . لذلك يُعتبر مجرى العالم المخلوق (عالمنا) ومجرى كل أُحيداته « حُراً » ، لانه كان بالامكان ان يُصطفى بشكل آخر . ولكن ذلك مجرد تلاعب بالالفاظ يشبه « الحرية » بـ « الامكانية المنطقية » ،

اما رد كنط فأكثر لفظية أيضاً : كل واحد منا « ظاهرة » (بما اننا نتجلى لأنفسنا وللآخرين) ، موجودة في الزمان والمكان وخاضعة اذن للتقيدية الدقيقة ولكن في الانسان مبدأ وحدانية (يسميه كنط « الطابع المعقول ») يخص العالم [illegible] Noumenal حيث لا يسود أي قانون سببي : هذا المبدأ يسمح للفرد بأن يصطفي بحريةٍ توجيهَ افعاله التي تجري بعدئذ بصورة محددة في عالم الظاهراتِ .

وفي الزمن المعاصر ، اخيراً ، شرح برغسون نظرية في الحرية تتميز بالاصالة الشديدة ، ان لم تكن اكثر ارضاء من النظريات ألاخرى : في عالم المادة ، وهو « انتكاسه» فيا نعلم ، يسود مبدأ التقيد . بيد أن أنانا الروحية ، وهي آلة حركية شخصية في تقدم مستمر ، امتدادٌ لهذه العضوية المبدعة ، ونعني الوثبة الحيوية ؛ وكلتاهما ليستا خاضعتين لقانون سبي . ولكن برغسون أشار الى ان افعالنا قلما تكون حرة : وكيما تكون حرة ينبغي لهـا ان تصدر كلياً عن الأنا « الانبثاقة » العميقة كما عرفنا قبل قليل . والواقع ان افعالنا في اغلب الاحيان ليست الا حصيلة اندفاعات سطحية ، حصيلة عادات متجمدة ومثقلة بالمادة .

وانهاءً لهـــذه القائمة (البعيدة عن الكمال) فلنذكر ، بكلمة ، كل النظريات التي :

أ – تنظر الى المشكلة من زاوية «اخلاقية» وتُعرّف الحرية على انها الامكانية المتاحة للانسان في ان يوقف سير (السير المحدد) رغباته وميوله وغرائزه ليفسح المجال حراً في النهاية لتلك التي يُظهر الفحص الامين انها الاكثر موافقة للعقل الشامل هكذا كانت تقريباً نظرة لوك مثلاً ؛وان موقف الرواقيين يقترب منها على كلّ ويبين لنا هذا ان المشكلة غير محلولة حقاً – لان هذه القدرة على الايقاف وعلى « القبول » العقلاني متعلقة ، في ذاتنا ، بشروط لسنا ولا شك متحكمين بها .

ب – أو تحاول ان تبين ان الكون يفسح المجال لنوع من اللاتقيدية وذلك اعتباراً من المستوى المادي ، وهي لاتقيدية تتوضح بانتقالنا من مستوى الاشياء إلى مستوى الانسان . هذا هو مغزى محاولة بوترو [1] .

إن تقدم الفيزياء الذرية في يومنا هذا دفع بعض المفكرين إلى أن يعتبروا

(١) لقد دافع لاشيليه عن نظرة مماثلة (السيكولوجيا والميتافيزيقا) .

الجوهر الفرد « شخصاً » (ستيرن) ، أو « حرية اختيار » (ديراك) ، أي الى اعتبارها « كائناً » متمتعاً بحرية أكثر « روحية » من هـذا الاستعداد للتبدلات غير القابلة للتكهن ونعني الاستعداد الذي تحدث عنه بعض المفكرين الطبيعيين من أبيقور إلى أوجيه . ومهما تبدُ هذه النظرة غريبة فسنرى بعد قليل انه ربما أمكن استبقاء شيء ما منها .

٣ – مثالية الحرية

سنوجز القول في هـذا الموقف الذي يشكـل « تأكيداً » أكـثر منـه « نظرية » : تأكيد الحرية كمعطية أولى ، لا تُدحض وشاملة (ينبغي لكل الاعتبارات الخاصة بأوجه الكون التقيدية ان تتكيف معها ما أمكن لها) ؛ بل أكثر ، تأكيدها كشرط لا غنى عنه للعقل والمعرفة .

إن ليكييه (المتوفي عام ١٨٦٢) هو الذي جعل من هذا التأكيد أساساً لفلسفة متماسكة ، باظهاره ان الحرية (على غرار « أنا أفكر » عند ديكارت) تتبدى من ذاتهـا ضمن تـأمـل يبحث عن حقيقة أولية راسخة الاركان . اذ « كيـف اخطو خطوة في هـذا البحث ... إن لم يكن عن طريـق حركة تفكيري الحرة ؟ كيف أُعِدّ مشروعاً للبحث ... إذا كانت افكاري تظهر وتتهيأ وتستمر بعضها ضمن بعض في نظام لا املك السلطة عليه » (البحث عن حقيقة أولى) . ويمكننا ان نقول في لغة علم القيادة الآلية الحديث ان ذلك يشكل ظاهرة ذات تعديل ذاتي : إن كل تساؤل حول الحرية يثبت ، في حد ذاته ، حقيقة الحرية .

لقد عاد رينوفييه الى هذه النظرة ؛ كما أدخلها هاملان في مذهبه المثالي مُظهراً في الحرية شرط السياق الذي بواسطته تُبنى الانا و اللاأنا في وقت

واحد : ان امكان هذا البناء لا يتطلب إلا التقيدية ، ولكن كيما يتحقق لا بُد من « فِعْل الحرية » الذي بواسطته يستجيب الشخص للسياق الناشىء .

ولكن من الواضح جيداً ان تأكيد الحرية غير المشروط يطرح ، من الوجهة اللاهوتية ، مشكلات لا حل لها – وهي مشكلات اشار إليها ليكييه نفسه في معرض كلامه عن هذه « المعجزة الهائلة » ، ونعني المعجزة القائلة بأن « الانسان يتداول في الأمر والله ينتظر » ...

ولنلاحظ أخيراً ان الفلسفة الوجودية المعاصرة تمثل ، بوجه ما ، « غضبة » مثالية الحرية . إن ما يميز « الفكر » ، في اعتقاد سارتر ، انه انجذاب خارج العالم ، انه وجهة نظر الى العالم . « الحرية ... هي هذه الامكانية المتاحة للحقيقة الانسانية في أنْ تفرزَ عدَماً يعزلها » . وما « الفكر » الا مجموعة المواقف التي يتخذها الفرد إزاء العالم ، وكل هذه المواقف حرّة لانها بلا معلَّل (نحن نعلم ان المادة الخام (en - soi) ، في اعتقاد سارتر ، موجودة بلا هدف ، موجودة وجوداً عبثيا . وإن وجهات النظر التي تتخذها حول ذاتها ، بوساطة الجسم الانساني ، ليس لها اذن لا قاعدة ولا ضرورة) : وعليه ، ان الانسان حرية تامة من جهة ما هو مبدع مستقل مطْلَق « للمعاني » التي يضيفها على الكون .

٤ – الخلاصة

لن نتجرأ هنا إلا على إبداء بعض الملحوظات ، اولها انمفهومي « الحرية » و « التقيدية » لعلهما ليسا الا مبتكرات انسانية ، مجرد مخططات نظرية . (ارجع الى الفصل الثالث) ليس لها وجود في العالم المادي او الانساني – على

الاقل ليس لها وجود تحت هذا الشكل المطلق .

فالجوهر الفرد كما يُظهر تقدم الفيزياء يتبدى كـ « بنيان فعال » اكثر منه كـ « عنصر » « لا شك انه ليس « شخصاً » ولا « حرية اختيار » ، ولكن لا يمكننا ايضاً ان نعتبره خاضعاً لتقيدية محكمــة (من نوع اصطدام كرات البلياردو) . ولعـل شكل وجوده ليس بعيداً بقــدر ما نعتقد عن شكل وجود الكائن الحي الابتدائي المحروم من الجملة العصبية (الآميب مثلا) . بيد ان الظاهرات الحشودية تكسب المادة « على الصعيد العياني Macroscopipue » هذا الوجه الاحصائي من العطالة والثبات . وهو الوجه الذي يجعلنا نعتقد انهـا خاضعة للتقيدية التامة .

وفي الطرف الآخر ، نرى الانسان . وهو مجموعة معقدة من البنيانات الحركية الابتدائية يوجهها « بُنيان أعلى » ، ونعني الجملة العصبية التي تسمح له لا بـ « التملك – الذاتي » الضمني فحسب ،بل ايضاً بتحليقة مهيمنة على الكون فهل يمكننا ان نظن بأنه حرٌ بالمعنى الذي نضفيه عادةً على هذه الكلمة : اي القدرة على عمل « ما نريد » ؟ كلا دون شك . فهذا المصطلح يجب ان يُعتبر هو ايضاً كتصعيد مثالي لكون الانسان يُسهم اكثر من اي كائن آخر في هذه الطاقة التي سبق ذكرها والتي يستطيع ،مبدئياً ، على تجسيد كل ثرواتها المضمرة .ففي الحقيقة ، وقد احسّ برغسون بذلك جيداً ما معنى كلمة « حرية » بالضبط ، ان لم تكن تدل على الاختراع والابتكار (وما معنى كلمة «تقيدية » ان لم تكن تدل على التكرار) ؟ فالانسان « حر » إذن لأنه قادرٌ على الابداع – أي لأنه قادر على تحويل عالم القيم والجواهر الافلاطوني إلى منجزات « أرضية » .

هل يمكننا ان نكتفي حقاً بمثل هذه النظرة ؟ كلا مع الأسف . لأن شعور الحرية ينطوي على نغمة توحي بمــا هو « شخصي » وأولي (بمعنى : مصدر كل

مسعى فكري) أشارت إليها جيداً مذاهبُ مثاليةِ الحرية ، وانها لتبقى غامضة ان لم يكن الانسان سوى وسيط يُجسد قِيمَ عالم المثُل (كيف نفهم مثلاً الهوّة التي قامت بينه وبين الفرد العالي الذي لا يختلف اختلافاً كبيراً في بنيانه « الاولي » و « الثانوي » عن بنيان الانسان ؟

لقد استُهزِىء بالفلاسفة الذين حاولوا ، مثل بوسوئيه ، ان يبرهنوا على الحرية مُبينين ان الانسان قادرٌ على تحريك يده نحو اليمين أو نحو اليسار بلا دافع ظاهري ؛ ولكن يبقى صحيحاً مع ذلك ان الانسان هو الكائن الوحيد القادر على محاولة تعريف نفسه بنفسه بتأمله حول حركة يده ...

ألا ينبغي للحرية الانسانية ان تُعَرّف بتعلقها بالامكانية الابداعية أقل من تعرفها بأنها مساهمة في امكانية تقييمية أي انها قادرة لا على تحقيق قيم فحسب ، بل ايضاً وبوجه خاص على سَلْسَلَة هذه القيم . إن « خلق الانسان » الذي تتحدث عنه أساطير كثيرة لم يُشكل دون شك حادثة بيولوجية (ظهور نوع جديد من العضوية) بقدر ما شكل ارتقاء (هو ايضاً مبهم تماماً) احد الكائنات الحية ، الموجودة سابقاً ، الى تصور نظام لهذه الجواهر التي يُعتبر محققها « الارضي » الوحيد : الامر الذي اكسب الحرية هذا الوجه الاخلاقي الذي لا ينفصل عنها ، ودفع كثيرا من المفكرين الى تعريفها كانتصار على « الاهواء » وكتنظيم عقلاني .

ولكن ، فلنكرر ذلك ، ليست المسألة هُنا إلا مسألة مقترحات ، لامسألة محاولة للاجابة على مشكلة ليس لها حل احتمالاً .

٩

الله

لا نكاد نحتاج إلى التنويه بأن هذا الفصل ، أكثر من الفصول السابقة أيضا ، لا يستهدف الا طرح مشكلة ورسم المواقف المختلفة التي يمكن للفكر الميتافيزيقي أن يتبناها بصدد هذه المشكلة .

سنذكر أولا (إرجع الى الفصل الثاني) ان مفهوم « الديانة » لا يرتبط بمفهوم كائن علوي بقدر ما يرتبط بمفهوم نظام أعلى للاشياء يتحكم بالعالم الذي نعرف . فاذا وضعنا ذلك ، أمكن القول ، فيما يبدو ، بثلاث نظرات أساسية في هذا الميدان :

إما القول بعدم وجود هذا « النظام » ، أو القول بوجوده ، او القول بأنه آخذ في التحقق والحدوث . ويسمى الموقف الاول بالالحاد Athéisme . أما الثاني فيتجلى بوجهين : فيُعتبر النظام المفترض كنظام خاص بالطبيعة (الأَحدية [1] Panthéisme) أو كنظام خارج عنها [2] . وأما الثالث فيقبل

---

(١) القول بنوع من الحلول .

(٢) لم يتلق هذا الموقف الاخير اي تسمية خاصة . ولعله يمكن ، بتبني مصطلح خاص بالفيلسوف الفرنسي كورنو ، ان نسميه مذهب المؤلهة العقلي Théisme Rationnel مع العلم بان مذهب المؤلهة الشخصي هو المذهب القائل بأن [illegible] لشكل « شخصا » لا مبدأ نظام فحسب .

تركيبة معيّنة من الجواهر (هناك عدد لا متناه من امثال هذه التركيبات : لان كل « الممكنات » ليست « ممكنة معاً » ، وان ادخال هذا « الممكن » في مخطط كوني من شأنه ان يزيح « ممكناً » آخر عن هذا المخطط . ففي مخطط كوني يشتمل على الامكانية التالية : « توفي سبينوزا في مدينة لاهاي » لا يمكن دخول الامكانية التالية : « توفي سبينوزا في مدينة أمستردام ») .

من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة ، أوجد الله العالم الافضل، أي العالم الذي تضم فيه تركيبة « الممكنات معاً » أعلى نسبة من الكمالات . فالنظرة المحدودة(مثل نظرة الانسان) قد تتراءى لها اوجه عديدة في الكون على انها « سيئة » (الالم ، المعصية ...) ولكن النظرة الاجمالية تبين ان كل نقص ظاهري هو ، في الحقيقة ، ضروري لوجود كمال في مجال آخر . إن كل شيء بلغ من صحة الترابط مبلغاً بحيث ان حذف أدنى شيء ، باعتباره « سيئا » قد يشكل عملاً إيجابياً ؛ ولكن هذا العمل الايجابي يتضاءل امام العمل السلبي الناجم عن اختفاء الكمال الذي كان مرتبطاً بـه بالضرورة : وحينئذ لا يعود العالم افضل عالم ممكن .

ولكن مختلف الاعتراضات على مفهوم الاله (الشر ،الحرية الانسانية ...) تبدو طفيفة جـداً أمام صعوبة صحيحة ضد المذهب الأحدي كما حذر مذهب المؤلهة – وهي صعوبة معنى الخلق . فلننقل بالكلام الدارج : ما حاجة الكمال إلى خلق عـالم من المخلوقات الناقصة ؟ إن كل التفسيرات التي يمكن ان نحاول إعطاءها عن هذا اللغز تظهر غير كافية بشكل مضحك ، ويكون من نتيجتها ان نعطي عن الاله صورة مخزية متصفة بالأنْسَنَة الوصفية ، صورة كائن يرغب في ان يُعبد ويرغب في التمتع بربوبيته الخاصة . وان اللغز ليزداد تعقيداً أيضاً .

تأويلات بلغت من التنوع مبلغاً بحيث ان هذا الموقف يستعصي على كل محاولة للتعريف الدقيق . وسنعود الى هذا الموضع فيا بعد .

يبدو أن هذا التصنيف يقترب من التصنيف الذي وضعناه بصدد المذهب الطبيعي والمثالية الموضوعية ومثالية الحرية . والواقع ان المشكلة المدروسة تشتمل على كثير من العناصر الشخصية والخارجة عن المنطق (الامر الذي لا يعني انها غير صحيحة) بحيث لا توجد مطابقة شديدة . فلنكتف بأن نشير ، على سبيل المثال ، (ويمكن اعطاء العديد من الامثلة بكل يُسر) ان بعض المفكرين الطبيعيين الانغلوساكسونيين المعاصرين ، مثل أليكساندر ، يستبقون – على الأقل – مفهوم نزوع الكون الى خلق أشكال متزايدة « الارتقاء » دائما ، بينها تستند مثالية الحرية عند سارتر الى الالحاد التام .

١ – مفهوم الله باعتباره مفهوماً وهميا

إن الالحاد ، وهو امتداد متواتر للمذهب الطبيعي (ولا سيا ذا الطابع المادي) ، قد اجتذب دائماً بعض المفكرين المتازين . لأن هذه النظرة تستهوي ببساطتها الموّحدة : حقيقة واقعة واحدة هي المادة (ممهورة ببعض الخصائص « المبدعة ») . وما الكون والعالم العضوي والنشاط النفسي سوى تجليات عنها تتميز بأنها متزايدة التعقيد . إنها « انبثاقات » متعاقبة ناشئة عن سير التركيبات العرضية التي دخلت فيها جُزئيات ابتدائية لا عد لها ولا حصر ، خلال مليارات السنين . ولا يُعبر النظام الظاهري (والنسبي الى حد كبير) السائد في الكون ، ولا تُعبر « نواميسه » و « معقوليته » الا عن ان حالة من التوازن والاستقرار ، وهي حالة موقتة دون شك (وعلى كل كان بالامكان ان

لا تحدث – ولكنها ممكنة رياضيا) ، قد تحققت خلال هذه التفاعلات المادية المعقدة على امتداد مليارات السنين . وليس هناك أي حاجة الى نظام علوي ولا سيما إلى إ آله شخصي لتفسير هذا النظام .

تلك هي الموضوعة التي شرحها ، دون اختلاف كبير في الصور ، ماركس أوسارتر ، دولباخ أو ليدانتيك – وعدد كبير من العقلانيين » المعاصرين ، ولكن مع وجود تفاريق في التقدير تتراوح بين العدوانية الساخرة تجاه الدين باعتباره من العوامل التي تعيق اقامة نظام إنساني محض (الماركسية) ، وبين قبول « وهم » يُعتبر مجلبةً للنفع والعزاء بالنسبة الى الأشخاص العاديين (هذه وهي تقريباً وجهة نظر رينان – وان اقترب احياناً من الحل القائل بوجود إ آله آخذ في التحقق والحدوث) .

ولكن الالحاد يرى نفسه أمام مشكلتين :

آ – ما هو اصل هذا الايمان بما هو إلهي ، لدى الانسان ؛ هذا الايمان الذي يبدو استمراره عبر العصور امراً غامضاً ؟ ان الردود متوفرة وذلك منذ ادعاء بعض أعداء الكهنوت الاغريق ان « الآلهة » من ابتكار المشرّعين (وقد عاد الموسوعيون Encyclopédistes الى هذه الفكرة) أو انها اسطورة نشأت عن مخاوف الانسان امام الموت . اما في عصرنا هـذا فالتعليلات اكثر حذاقة . ففرويد [1] مثلا اعتبر الدين من مشتقات الحياة الجنسية . واعتبره دوركهايم صدى خفياً للضغط الذي يمارسه الشعور الجماعي المجتمع على الانسان . اما بالنسبة الى الوجودية الملحدة فتُعتبر فكرة الإله كانعكاس لطموح انساني وهمي ، طموح

---

(١) يعتبر الشعور الديني صدى حنين الطفل بعد البلوغ الى ابيه . وبما ان كل قلق عاطفي ، هو في اعتقاد فرويد ، من اصل جنسي ، لذلك يعتبر موقف الانسان تجاه « الله » مشتقاً من الحياة الجنسية في نهاية المطاف .

« الانسان » الزائل الى اكتساب استقرار « المادة الخام » المطمئن .

ب – كيف نوفق الاخلاق مع انكار نظام علوي يقتضي الاحترام ؟ ولكن « بايل » بين ، منذ القرن السابع عشر ، عدم وجود ارتباط ضروري بين الدين والاخلاق ، وان « الملحد قد يكون شخصاً فاضلا » . وان نجاح الانظمة السياسية المطلقة في عصرنا الحالي ، اثبت الى حد كبير امكان وجود اخلاق « علمانية » صرفة ، تُفرض بالتهذيب الذهني منذ الطفولة ، ولها من التصلب والفعالية ما لكل انضباط ديني .

٢ – الله باعتباره علة الكون

آ – الحل الأحَدي : بالمعنى الفلسفي للكلمة (لان هناك مذاهب احدية « أدبية » مثل مذهب ديدرو الذي يُعتبر عبادة شعرية « للكل الاعظم ») ، يقوم هذا الحل على اعتبار الله علة الكون الضمنية ، ولا تُشكل وجوه الكون المختلفة إلا معلولات فائضة عن هذه العلة الحقة الوحيدة .

وغالباً ما يُعتبر الموقف الرواقي موقفاً أُحدياً. انه يقول بـ :«نار صَنّاع » شاملة ، بحركية مبدعة هي في نفس الوقت حياة وعقل « تحدث الاشياء جميعاً وتبث فيها الحياة .والواقع انها أحَدية على قدر كاف من الغموض لان الرواقيين اعتبروا روح العالم هذه ، في نفس الوقت ، كائناً يتصف بالعناية ،هو رب البشر وسلطان الطبيعة ، يختلف بوجه ما عن « انعكاساته » وأرفع منها .

إن الأحدية الصحيحة موجودة خاصة عند سبينوزا : حقيقة واقعة واحدة الجوهر – الرب ، غير مخلوق ، « علة ذاته » ، ذو صفات غير محدودة لا يُظهر

العالم منها الا صفتين : الفكر والامتداد . ان هذا الآله « حر » بمعنى انه لا يعمل الا بنواميس ماهيته الخاصة — ولكن يجب فهم هـذه الحرية كنوع من الوجوب المبدع ، لأن جوهر الله هو ان ينمو عضوياً في شكل « صيغ » غـير محدودة تمثل كل واحدة منها تبدلاً في احدى خصائصه : ان النفوس والاجساد صِيَغ خاصيتين هما الفكر والامتداد . وان تعددها يشكل « الطبيعة المطبّعة » Nature Naturée (بخلاف « الطبيعة المطبِّعة » Nature Naturante ، أي الله بوصفه وحدانية) . فالله وحده إذن موجود . وهوامكانية مبدعة غير شخصية تتجلى « آليا » بمخلوقات ليست سوى أوجه ضرورية عنه ؛ ووسيلة العبـادة الوحيدة المتاحة للانسان هي ان يكف عن الاعتقاد بأنـه « فرد » وان يشعر بذاته كتعبير موقت عن الجوهر الوحيد الخالد وان يذوب فيه طوعاً بنوع من القبول الجذلان شبيه بالقبول الموجود في الاخلاق الرواقية .

اما أحَدِيّة هيغل فمن نوع آخر : الله هو الفكرة اصبحت شاعرة تمامـاً بذاتها . انه اذن إله « في حالة التطور » ، وهو على كلٍ وبالمعنى الحقيقي شيء آخر غير الكون ، لان الكون ليس الا احدى المراحل التي تسمح للفكرة بأن تشعر بذاتها ؛ انه بالاحرى الانسانية بوصفها متمثلة في الفن والفلسفة والدين ، انه غنى مستمر يحقـق الطاقات اللامتناهية الكامنة في الفكرة الاولية تحقيقاً متزايد التحسن يوماً بعد يوم .

يمكننا أخيراً ان نصنف في عداد المذاهب الاحدية رأي أفلوطين (القرن الثالث بعد الميلاد) . ان الله يبدو لاول وهلة في نظرة أفلوطين منفصلاً عن العالم — وهو ، على كلٍ ، إلـه معقد واحدٌ ومثلث في نفس الوقت ، مركب من ثلاثـة أقانيم Hypostases متسلسلة (الوحدانية ، العقـل ومبتكراتـه

اللامتناهية ، النفس مصدر الحياة والحركة) كل واحد منها يمثل نوعاً من التدني ومن انخفاض التوتر بالنسبة الى سابقه . ولكن العالم هو ، في الحقيقة ، أقنوم رابع على اتصال مع الاقانيم الاخرى ، وانعكاس أخير و اهٍ عن الاقنوم الاسمى : انه يفيض عنه بالضرورة بفعل التباين والتضاد إن جاز القول ، لان تحدده وعدم تحدده نتـائج واجبة عن الوحدة الآ لهية التـامة . والله ، عند أفلوطين أيضاً ، هو العالم – وان هذه الأُحادية Monisme هي التي تسمح لنا بأن نفهم كيف لا تفقد النفس البشرية أبداً الاتصال بالوحدانية فقدانا تاماً ، وكيف يمكنها ان تعـود إلى الذوبان فيهـا ثانية بفضل مسعاها المستمر في سبيل « الهداية » .

ب – الله كعلة استشرافية مفارقة للمخلوقات – تقبل هذه النظرة تعليلين مختلفين تمام الاختلاف :

الله كعقل محض مصدر ورُكن النواميس العقلانية المحركة للعالم .

والله كشخص أخلاقي ، هو دون شك إرادة عاقلة ولكنها ارادة خيرة أيضاً لا تكتفي بتحريك الكون بل توجهه ايضاً وتفرض عليه أخلاقا .

١ – الإله – العقل : – انها مثلا نظرة أريسطو الذي اعتقد ان الله يتجلى خاصة كمحرك أول ، كفكرة ثابتة خالدة ، وكمالٍ غريب عن العالم جاهلٍ بالعالم المنوط به . هذا العالم ، في أبسط جزئياته ، « مادة » غير معينة تنزع الى صور متزايدة الكمال ، وان صورة الصور ، الصورة التي تُوَلِّد عن بُعد كل حركات الطبيعة وتبدلاتها (دون أن تعرفها) ، هي الله : انه عقل غير شخصي لا يفكر إلا في ذاته (فالكامل لا يفكر فيما هو كامل أي في ذاته) ويبث الحركة ، عن غير علم ، في جميع مراتب المادة (التي لم يخلقها) بفعل .

جاذبية كماله .

هذا هو « إله الفلاسفة » (بحسب عبارة باسكال الشهيرة) الذي تبناه كثير من المفكرين اعتباراً من ديكارت حتى هؤلاء العقلانيين الحديثين الذين ، على عدائهم للجوء الديانة المسيحية إلى الأنسنة الوصفية AnthropomorPhisme أي الى تعريف الآلهيات بواسطة المفاهيم الانسانية [1]، لا يتخلون مع ذلك عن المفهوم القائل بمبدأ عقلاني يوجه الكون (ولعلهم لا يرفضون الفكرة القائلة بـ « آله رياضي » - كما قال الفلكي الانكليزي جينز) .

٢ - الاله الاخلاقي - لأول مرة في الفلسفة الغربية ومع كثير من الغموض ، ظهر عند افلاطون ، فيما يبدو ، المفهوم القائل بوجود كائن استشرافي مفارق للكون ، يتميز بأنه في نفس الوقت عقل اسمى وعناية لا متناهية العدل والصلاح .

فالله هو مثال الخير ، مثال المثُل ، المبدأ الذي يركز في ذاته كل الكمالات . يبدو ان افلاطون يعتبره أحياناً شخصاً واحداً ، سرمديا ، ثابتا ، اخلاقياً ، متصفاً بالعناية .

ولقد دمج آباء الكنيسة (ولا سيما القديس اغسطينوس) هذه النظرات مع الافكار اليهودية . وأُضفيَت على الاله المسيحي بوجه خاص الخصائص الميتافيزيقية الصادرة عن تعاليم الكتاب المقدس والتي لم يحط الفلاسفة القدماء بها علما ، ونعني : أمكانية الخلق التامة ، القدرة الكلي ، اللاتناهي [2].هكذا تكوّن

---

(١) كتعريف الآلة مثلا بفكرة الصلاح وفكرة العدالة .. الخ .

(٢) في حين اعتبر الكتاب المقدس الله خالق كل شيء ،لم ير القدماء في الله الا منظماً عقلانياً لمادة موجودة بذاتها . أضف الى ذلك انهم لم يتصوروا الله ككائن غير متناه ، لأن عدم التحدد وعدم التعين في اعتقادهم هما من صفات المادة ،اخيراً لا يتصف الله فيالفلسفة القديمة بأنه كلي القدرة وذلك بمعنى انه لم يخلق المادة وهو جاهل بها - فالمادة لما يعتورها من نقص غريبة تماما عن الطبيعة الالهية (قال اريسطو « ثمة اشياء يجدر بالله ان لا يراها »)

٢ - تستعمل بعض الكتب العربية تعبير اله الخير واله الشر .

المفهوم القائل بـ كائن كامل ، مصدر كل وجود وكل قيمة ، لا نهاية لقدرته وصلاحه ، عقل أسمى وخالد وغير متناهٍ (أي لا هو في زمان ولا في مكان)— وهو مفهوم يثير كثيراً من المشكلات (مشكلة الشر الأرضي و الحرية الانسانية الخ ...) وقد حاول اللاهوتيون الغربيون خلال ألف عام ان يأتوا بحل لها كلٌ بحسب ميوله العميقة : فأعطى القديس اوغسطينوس أهمية كبرى للحدس « للاشراق » illumination لفهم الله ؛ وحدد القديس توما الميادين الخاصة بكل من الايمان والعقل تحديداً دقيقاً وحرص « دونس سكوت » على تجنب كل « عدوى هيلينية » (بريهييه) فأكد ان الله هو أساساً إرادة حرة لا يتقيد بأي قاعدة خارجية (فلو اراد لجعل ٢ + ٢ = ٥ ، او لجعل من قتل الاب عملا اخلاقياً صالحا) ، الخ .

٣ – الله باعتباره آخذاً في التحقق والحدوث

سنوجز القول في المذاهب المستوحية من هـذه النظرة (وذلك رغم اهمية هذه المذاهب) ، لانها قلما اكتسبت شكلا متمذهباً و « ميتافيزيقياً » حقاً . وهو على كلٍ تتجلى في وجوه بالغة التنوع :

فمن جهة ، لدينا الاساطير المتأثرة بالأنسنة الوصفية ، وهي تنحدر من كل اصل وتصف الكون على انه مسرح لصراع قائم بين « قوتين » (المحبة والبغضاء) بالنسبة الى امبيدوكليوس في القرن الخامس قبل الميلاد ، وهرمز مبـــدأ الخير وأهريمان مبدأ الشر[٢] بالنسبة الى زرداشت الفارسي في القرن الرابع قبل

الميلاد ، الخ) . ويجب ان يكتب النصر للقوة الاولى بمساعدة البشر ، وهذا ما يسمى بالمانوية نسبة الى ماني (القرن الثالث بعد الميلاد) الذي نشر افكار زرداشت وعممها .

وبمعنى مختلف جداً ، لدينا النظرات البارعة التي جاء بها مفكرون مثل رينان و برونشويغ . فقد قال هؤلاء بأن كلمة « الله » ليست الا رمزاً يعبر عن هذا الميل الى المعقولية الخالصة المنزهة عن الغرض ،وهو ميل يكتشفه كل انسان في ذاته حدسياً اذا انقشعت غيوم الانفعال الاناني ، ويدفع المرء الى التخلي عن فرديته الضيقة من اجل مثل اعلى شامل (يقوم على المعرفة والمحبة) . انه اذن إله في حالة التحقق والحدوث ، ولكن بمعنى مختلف عن معنى الأحدية : لأن تحققة المضطرد ليس نتيجة تطور ضروري ومحدد (كما عند افلوطين ،سبينوزا ، او هيغل) ، بل ينبغي له جهد البشر الارادي لينتشل نفسه من « الانا » ، من التعدد ، ومما هو بيولوجي ، وليوجد شيئاً فشيئاً تواصل الافكار – الالوهية الحقة الوحيدة .

وبين هاتين النظرتين تقع نظرة و . جامس : اله محدود نستطيع ان نسدي له العون في صنعه بقدر ما يُساعدنا ؛ وكونٌ ناقص لم يتحقق كل شيء فيه ، ينطوي على المخاطرة والمغامرة ، ويمكن للاصطفاء الحر الصادر عن كل انسان فيه ان يُسهم في المصير النهائي . لا يوجد في العالم نزوع الى « الافضل » بشكل آلي ، فالأفضل ليس سوى رجاء يتعلق الى حد كبير بما ستكون عليه ارادتنا نحن .

٤ – الأدلة على وجود الاله

منذ القديم والفلاسفة واللاهوتيون يحاولون « اثبات » وجود الله . ولن نحاول هنا الا ان نذكر ، بصورة موجزة ، المبادىء التي تستوحى منهـــا هذه المحاولات .

يمكننا اولاً ان نذكر ضرورة وجود محرك اول . او ان نقول ان العالم في مجموعه يبدو كـ « حادث » (اي لا يملك في ذاته سبب وجوده) ونخلص من ذلك الى وجود كائن كامل يكون « علة ذاته » . ويمكننا ايضاً ان نشير الى وجود « انسجام » في الكون لا يمكن ان يفسر الا بفعل خالق (او منظم) عـاقـل .

ولكن كنط فضل على كل هذه « البراهين » (التي شرحها اريسطو وافلاطون والرواقيون ...) دليلا « اخلاقيا » : الا وهو مفهوم « الواجب » ، اساس الاخلاق ، (التي يجد كل انسان صداها في نفسه) ويستدعي الحقيقة الواقعة لكائن اسمى يحكم بالثواب والعقاب .

أخيراً ، البرهان الشهير المسمى بالبرهان التجريدي العام الذي أوجده القديس آنسيلم في القرل التاسع عشر واخذه فيما بعد ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز وهيغل ... ولا يزال محافظاً على أهميته في يومنا هذا [1] :

---

(١) ان المناقشات التي اثارها هذا البرهان منذ اكتشافه لقيت صدى حالياً في الخلاف الذي يفصل ،بيوم ، في ميدان الرياضيات وعلم المنطق ، بين « الكونتوريين » وخصومهم . انها دائما مسألة معرفة ما يلي : هل التعاريف مبدعة ، وهل تصور الفكر البشري لاحد الجواهر يستدعي الحقيقة الواقعة لهذا المفهوم .

إن جوهو الله وتعريفه الاساسي انه كامل ويملك جميع الكمالات . وبما ان الوجود كمال لذلك لا بد من وجود الله .

ان كل هذه البراهين قابلة للنقاش – ولقد نوقشت بوجه خاص من قبل كنط - لانها تستند الى مفاهيم (الانسجام ، الكمال ...) مالها من معنى الا على النطاق الانساني . ولقد سبق لباسكال التنويه بأنها لا تستطيع ان « تُقنع » الا من كان قلبه عامراً بالايمان من قبلُ .

اكثر ما هنالك ، يمكن أن يوحي تلاقي هذه البراهين بالفكرة القائلة بأن في الكون ميلا الى « اظهار » قِيمَ عليا – ولكنه غير شبيه أبداً بالاله الشخصي العقلاني الذي تؤمن به مذاهب المؤلهة (بل لا يشبه أبداً حتى الوحدة الكلية القدرة والتي تؤمن بها المذاهب الاحدية) .

ان البرهان التجريدي العام ، وهو اكثر البراهين استهواء ، غير قادر هو نفسه على « اثبات » وجود الله (كان غونيلون معاصر القديس آنسيلم يعترض على هذا الاخير بأن تصور « جزيرة ميمونة حافلة بالملذات ولا يمكن تخيل جزيرة أجمل منها » لا يستدعي وجود هذه الاعجوبة حقا) ؛ وعلى الاقل لعل دقته المنطقية الخارقة (المبشرة بدقة هاملان المنطقية) التي تستهدف « اظهار » الاله من سياق جدلي محض ، تبرز هذه الخاصية الاولية المميزة للفكر (التي لا يمكن تفسيرهـا في نظرة طبيعية ضيقة) الا وهي انه يقين من الامكانية الخلاقة الفعالة . .

الا يمكن اكتناه وجود الاله ؛ كما اعتقد برغسون ، الا بوساطة « تجربة »– وهي تجربة اعتقد انه وجدها في التصوف الذي لا يمكن تفسيره ، في اعتقاده

بغير فعل مبدأ استشراقي ؟ ولكن ديلاكروا انطلق من دراسة الظاهرة الصوفية دراسة موضوعية فانتهى الى تفسيرها تفسيراً طبيعيا : انها لا تُعبر الا عن نشاط لا شعوري (وبالتالي غير استشرافي) عند الانسان .

والحقيقة ، لعل الدليل الصحيح الوحيد على وجود حقيقة استشرافية واقعة هو دليل الاهتداء الى الايمان – خاصة (كما كانت مثلا حالة العالم البيولوجي نيقول المتوفي عام ١٩٣٦) حينما يمس « العون الرباني » الحاداً عقلانياً موطدا . انها تجربة صحيحة ولكن لا يمكن البرهنة عليها ولا تُلزم الآخرين ، ولا يسمها ان تكتسب بالنسبة الى الراصد الخارجي سوى قيمة عامل « ووسيط » Catalyseur .

٥ – الصعوبات المرتبطه بفكرة الآله

لئن بدا « اثبات » الله أمراً مستحيلا [1] ، فان الحجج التي يمكن معارضته بها كثيرة العدد – ولا سيما معارضته بوجود الشر . وان الحل الذي جاء به لايبنتز لا يقنع تمام الاقناع ولكنه جدير بالذكر لما يتصف به من براعة .

في عقل الله تكمن « الجواهر » اللامتناهية في العدد ، أي الامكانات المثالية القابلة للتجسد في « موجودات » حقيقية ؛ واعتباراً من هذه الجواهر ، كان الله حراً منطقياً في ان يبني عوالم مختلفة لا نهاية لها ، اذ ان كل عالم ممكن يشكل

(١) ان الفكرة القائلة بأن الله يحس بالقلب وان الايمان يجب ان يتأكد بصورة مستقلة عن العقل وحـ صده ، هي ، على كل ، فكرة تبدو مطابقة لرأي الكنيسة العام وانا نعلم الشروح التي اعطاها باسكال عن هذه الفكرة ، ثم الوجودية المسيحية الصادرة عن الفيلسوف كيركفارد الذي ذهب الى عبثية الايمان هي التي ينبغي لها ان ترسي دعائم الايمان .

تركيبة معيّنة من الجواهر (هناك عدد لا متناه من أمثال هـذه التركيبات : لأن كل « الممكنات » ليست « ممكنة معاً » ، وإن إدخال هذا « الممكن » في مخطط كوني من شأنه أن يزيح « ممكناً » آخر عن هـذا المخطط . ففي مخطط كوني يشتمل على الامكانية التالية : « توفي سبينوزا في مدينة لاهاي » لا يمكن دخول الامكانية التالية : « توفي سبينوزا في مدينة أمستردام ») .

من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة ، أوجد الله العالم الأفضل ، أي العـالم الذي تضم فيه تركيبة « الممكنات معاً » أعلى نسبة من الكمالات . فالنظرة المحدودة (مثل نظرة الانسان) قد تتراءى لها اوجه عديدة في الكون على انها « سيئة » (الألم ، المعصية ...) ولكن النظرة الاجمالية تبين ان كل نقص ظاهري هو ، في الحقيقة ، ضروري لوجود كمالٍ في مجال آخر . إن كل شيء بلغ من صحة الترابط مبلغاً بحيث ان حذف أدنى شيء ، باعتباره «سيئاً» قد يشكل عملاً إيجابياً ؛ ولكن هذا العمل الايجابي يتضاءل أمام العمل السلبي الناجم عن اختفـاء الكمال الذي كان مرتبطاً به بالضرورة : وحينئذ لا يعود العالم أفضل عالم ممكن .

ولكن مختلف الاعتراضات على مفهوم الاله (الشر ، الحرية الانسانية...) تبدو طفيفة جداً أمـام صعوبة صحيحة ضد المذهب الأحدي كما ضد مذهب المؤلهة – وهي صعوبة معنى الخلق. فلننقل بالكلام الدارج : ما حاجة الكمال إلى خلق عالم من المخلوقات الناقصة ؟ إن كل التفسيرات التي يمكن ان نحاول إعطاءها عن هذا اللغز تظهر غير كافية بشكل مضحك ، ويكون من نتيجتها ان نعطي عن الاله صورة مخزية متصفة بالأنْسَنَة الوصفية ، صورة كائن يرغب في ان يُعبد ويرغب في التمتع بربوبيته الخاصة . وان اللغز ليزداد تعقيداً ايضاً

لو قبلنا ، مع اللاهوت المسيحي مثلاً ، بخلود النفس البشرية . فكما قال هيوم بغلظة وهو مسجى على سرير الموت « ما حاجة الاله إلى روح حَمّال ٍ نجده مخموراً منذ الساعة العاشرة كل صباح ؟

أ – لا تصدر كل هذه العوائق ، كما لاحظ برغسون ، عن عيب أساسي في الطريقة : « إننا نبني تصوراً ما بصورة مسبقة ، ونتفق على القول بأنه فكرة الله ، ونستنتج منه حينئذ الخصائص التي يجب ان تتوفر في العالم : فاذا لم تتوفر فيه خلصَنا إلى القول بعدم وجود الاله » .

ولكن « استنطاق التجربة » ، كما حبذ برغسون ذلك فيما بعد ، بدا لناقليل الاقناع – على الاقل ما دمنا بصدد الظاهرة الصوفية . والحقيقة (وهـــذه الملحوظة ستشكل خاتمة لفصل لا يمكنه طبعاً ان يشتمل على أي ملحوظة أخرى أكثر قطعية) ، ان ما تُظهره « تجربة » الكون في مجموعه – انحطاطه ورفعته وطالعه التطوري ... – هو أن نظرة على طريقة و . جامس تبدو فيما نعتقد شبه معقولة . فهي إذا ما دمجت بالاراء الواردة في نهاية الفصل السابع أمكنها ان تقدم الحل المرضي القائل بِمَثَلٍ اعلى آخذ في التحقق والحدوث تحت ضغط « طاقة ربانية يمكن لكل مخلوق ان يغنيها بمبادرته الحرة رغم فيضه عنها – وهو حل يتميز بجاذبية بالغة ألا وهي انه يعطي تبريراً عقلانياً عن الانسان وعن الوجود بوجه عام .

١٠

الميتافيزيقا في الشرق

١ – الشرق و الغرب

حدّد بلانفيل مشكلة « المخالفات النحوية المسموحة في الشعر » بقوله : «المشكلة غير موجودة»؛ ولربما ملنا نحن أيضاً الى اختصار هذا الفصل الاخير بهذه الجملة الواحدة . إذ يجب ان نقبل كواقعة لاشك فيها (ودون ان يشكل هذا حكما قيميا) ، ان الحضارات الشرقية المختلفة لم تعرف أبداً ما هو شبيه بالنظريات الميتافيزيقية الكبرى التي وضعها الغرب ، وبالمذاهب التي انصرف إليها في استمرار منذ آلاف السنين .

إن بعض المفكرين المقتنعين بتفوق « الحكمة المشرقية » الاجمالي على الحضارات الغربية ذات النزعة المادية سيحتجون ولا شك على هذا الرأي . ونحن نعرف نظرتهم كما تجلت في انتاج غينون : لو أراد الشرقي ان يكلف نفسه العناء لامكنه ان يفهم وأن يستخدم بيُسر هذه « المعارف » والعلوم و الميتافيزيقا التي يفتخر بها الغرب أشد افتخار . فلئن لم يفعل ذلك إلا قليلا فليَتَجَنَّبَ الابتعاد عن المعرفة الصحيحة القائمة على الوحدة والتركيز ، في حين ان « المعارف » الغربية ليست سوى تحليلات سطحية وتشييدات محدودة

وساذجة (صالحة على الاكثر « لطفل في الثامنة » كما يعتقد الحكماء الهنود فيما يبدو) . فالشرقي لا يحتاج أبداً الى الميتافيزيقا (ولا الى العلوم) ولا يحتاج الى الخضوع لمتطلباتنا « العقلانية » الاصطناعية : لانه يملك الميتافيزيقا الحقة والعلم الحق القائم على امتلاك مبدأ النظام الشامل الذي تتعلق بـه الاشيـاء جميعا ؛ انها ثمار الادراك الحقيقي الذي يقوم على التبحر في المطلق « بوسائل تنقيب غريبة تماماً على الاوربيين الحاليين » ، « وهي معرفة فوق المعارف الفردية والعقلانية ، حدسية . . . ومستقلة عن كل نظرة نسبية » (غينون)[1]

لعل هذا المفهوم ينطوي ، تحت هـذه المبالغـات الغربية ، على ومضـة حقيقة : فمن المؤكد ان الفكر الشرقي يخضع لمبدأ أساسي ، مبدأ وحدة العالم ، مبدأ الكون – الواحد . اما الفكر الانساني فهو في نفس الوقت جزء لا يتجزأ منه و (نظراً لعدم انقسامه) صورة أمينة عنه . ولا يسع جهوده الروحانية الا ان تستهدف قبول التبعية التامة إزاء هذا الكل .

فلنلاحظ ان هذا المبدأ ليس مخالفاً للصواب في حد ذاته : فنحن نراه لدى بعض المفكرين الغربيين ، عند الرواقيين مثلا ؛ ولعل الطرائق النصف – نفسية والنصف – فيزيولوجية (المطبقة في الهند خاصة) التي يمكن الوصول بواسطتها الى الانصهار المنسجم بين وتيرة الفرد والوتيرة الكونية ، نقول لعل هـذه الطرائق ليست مختلفة جداً عن الطرائق التي يستخدمها المتصوفون المسيحيون لبلوغ الانخطاف والمشاهدة[2] . يمكننا اخيراً ان نفترض بأن حالة الذوبان في

---

(١) « الحدس » المقصود هنا لا علاقة له البتة بالحدس البيولوجي أو العاطفي كما عند برغسون مثـلا .

(٢) من احوال الصوفية – المعرب –

الكل ، التي يهدف اليها الحكيم الهندوسي،قريبة جداً من هذا الشعور بـ «الليل الحالك » والذي يجعل الانسان وحيداً امام الكائن اللامتناهي ، وهـو شعور تحدث عنه كثير من المتصوفين الغربيين .

فلنعجب اذن لان الروحانية المشرقية (التي لا تبدو شديدة الاختلاف ، في جوهرها ،عن بعض التأملات الغربية) لم تمتد قط إلى هذا البحث (الميتافيزيقي والعلمي) القابل للتوسيع إلى ما لا نهاية والذي نقـل إلينا الهيلينيون مَثَلَه الاعلى ؟ لا شك ان السبب يرجع الى تأثرها الديني العميق . ولقد سبق لنا ان عرّفنا الدين كايمان بنظام علوي للاشياء . ويمكننا ان نضيف هنا قولنا ان هذا الايمان يكاد يكون مقروناً لا محالة بهذا الشعور الذي وصفه أوتو بأنـه حدس مُفزع وفاتن معاً ينبىء بخضوع الانسان التام ازاء هذا النظام : وهذا ما عبر عنه المفكر العربي ابن خلدون (المقدمة Prolégomènes) بما معناه: ان الاعتراف بوحدانية الله اقرار ضمني بعجزنا عن فهم علل الاشياء وسيرها ؛ وهو يدل على اننا نترك أمر فهمها لخالقها ... وبتعبير آخر ، ان الرضى التـام بالنظام يحول دون كل مسعى لفهم هذا النظام .

ولكن ميزة « الاعجوبة اليونانية » التي اشاد بهـا رينان ، هي في الحقيقة ظهور (حادثة واحدة ومستغلقة) موقف ديني يزيح البحث العقلاني لدى جماعة بشرية (منحدرة عن الآشيين والدوريين في الالفين الاولين قبل الميـلاد) . فالديانة اليونانية هي الوحيدة التي يفسح معبدها المجال لربات الشعر والهة الفكر التي تسهر على الفنون والمعرفة . ولقد كان تأثيرها من القوة بحيث نجحت ، في هذا المجال ، في تعديل روح العداء العقلاني في الفكر المسيحي .

وهذا ما يفسر ظهور شخص مثل مالبرانش (وغيره) مؤمن إيمان الحكيم

الشرقي بتبعيتنا التامة تجاه الله ، وكاف بالبحث الميتافيزيقي والعلمي .

أي حكمة أفضل ؟ إقبـال الغرب على البحث باندفاع وتعطش دائم ، أم ركون الشرق إلى الهدوء السلبي ؟ فلنكتف بهذا الخصوص بهاتين الملاحظتين :

أولاً ، ان النقاط السلبية المميزة للحضارة الغربية (الاضطرابات الاجتماعية، الحروب ...) ربما تجد ما يوازنها إلى حد كبير في البؤس الفظيع الحـال منذ قرون بمئات الملايين من سكان هذه الاقطار الشرقية التي يُعتبر تخلفها الاقتصادي نتيجة مباشرة لرفض السكان ان يصبحوا ، كما طلب ديكارت ، « سادة الطبيعة واصحابها » .

ثانياً ، ان المبدأ التطوري الذي يبدو انه يوجه الكون نحو اشكال متزايدة التقيد دائماً (وهذا أحد مكاسب العلم الغربي) لعـله يدل على ان الاستعداد الصحيح لدى الكائن البشري يكمن ، احتمالا ، في الاسهـام في حركة المطلق المبدعة أكثر مما في تأمل هذا المطلق .

ولكن هاتين الملاحظتين لا يسمها الزعم بأنهما تشكلان حكماً نهائياً على هذه « المواقف أمام الحياة (يبدو من الصعب تسميتها بالميتافيزيقا) التي بقي علينا ان نصفها وصفاً موجزاً ،

٢ – الاســلام

لقد تأثر الاسلام ولا شك بالتيارات الفكرية الغربية وذلك في مرحلة نشوئه وخاصة خـلال نموه وتوسعه الجغرافي . تـؤمن الديانة الاسـلامية بالله

واحد ، خالد ، قدير ، خلق العالم في سبعة أيام . ونرى فيها ما نرى في الديانتين المسيحية واليهودية : الجنة والنار ، الملائكة والجن ، خطيئة الانسان الاول ، الدينونة الاخيرة ...

اعتباراً من القرن الثامن ، بدأ الاسلام يتحول من موقف القبول السلبي الى موقف التحري العقلاني . وصار له مفكروه « الميتافيزيقيون » بعدما أتاحت الفتوحات فرصة الاحتكاك بالفكر اليوناني . وقد تميز هذا التطور بمايلي:

١ – ظهور تيار متأثر بالافلاطونية الحديثة : الصوفية . ويتجلى ذلك خاصة في افكار ابن العربي الذي تأثر تأثراً يكاد يكون كلياً بنظرات أفلوطين .

٢ – باعداد ميتافيزيقا حقة (بالمعنى الغربي للكلمة) تحتل مكاناً مُشرفاً في تاريخ الفلسفة ، ولكنها تشكل مزيجاً عجيباً من افكار افلاطون واريسطو ولا تدخل الافكار الاسلامية فيها الا بصورة ثانوية . ويرتكز محور هذه الميتافيزيقا على مشكلة العلاقة بين الحرية الانسانية والمشيئة الربانية ، اما الحل فيسير إجمالاً في منحى جبري وأَحدَي . (وفي هذا يتجلى طابعها الشرقي) .

ان ما أخذه ابن سينا او ابن رشد عن التفكير اليوناني هو خاصة فكرة اله واحد ، عقل محض ، يفيض عنه العالم المتمدد بالضرورة . انها اذن تقيدية (جبرية) تامة ، لان كل انسان لا يبدو الا كوجه موقت من أوجه امكانية الخلق الالهية (الامر الذي يؤدي منطقياً الى إنكار الحرية وحتى الى نفي وجود نفس شخصية) .

٣ – البوذية

ان الحضارة الهندية المعقدة هي ، فيما تعلم ، حصيلة انصهار مجموعة من العوامل انصهاراً بطيئاً . وترجع هذه العوامل الى مساهمة الدرافيديين (وهم

من السكان المحليين نسبيا) من جهة ، ومن جهة اخرى الى مساهمة مختلفة اختلافاً تاماً أتت عن الفاتحين « الآريين » الذين جاءوا من الشمال الغربي ، ربما حوالي منتصف الالف الثاني قبل تاريخنا . وفيما يخص المشكلة التي تهمنا هنا ، ليس مخالفاً للصواب أن نُعرف تطور « الفكر الهندي » على انه انصهار متدرج لمفاهيم الفاتحين في البوتقة الشرقية .

فقد كان هؤلاء الفاتحون من أشقاء أو من ابناء عمومة مؤسسي (الآشيون ثم الدُوريون) الحضارة الهيلينية . وان ما يبديه الريغ فيدا ، أقدم مجموعة للمعتقدات الآرية ، هو دين شبيه جداً بديانة اليونانيين « الكلاسيكيين » ، مع معبدها الذي يتحكم فيه اله أعلى ، « فارونا » يتصف بأنه خالق ومنظم ، مصدر النظام الاخلاقي (ليس بعيداً جداً عما سُمي فيما بعد في الفكر اليوناني بمثال المثُل الافلاطونية) . وهي ، على كلٍ ، دنة متفائلة وذات نزعة صوفية محدودة (مثل ديانة اليونان) ؛ مع العلم بأن الآلهة – باستثناء فارونا – موجودة تحت تبعية الانسان الذي يستطيع التغلب عليها بواسطة الطقوس الدينية والذبائح . أما التأمل الميتافيزيقي ويظهر بالاحرى في الاوبانيشاد) فيبدي طابعاً عقلانياً واضحاً ويمكن تشبيهه بالتفكير الرواقي بكل سهولة ؛ مثلاً : الكائن الاسمى الاوحد (البراهمان) ، قوة كونية ونفسية توحي بكل تجليات العالم – والذات ، (الاتمان) ، هذه الشرارة الروحية المفردة بكل موجود ، هي جزء من هذه النفس الكلية ومصيرها الذوبان فيها عاجلا ام آجلا .

وسرعان ما تكدرت هذه التأملات البراهمانية (المتفائلة ، لانها تُسهم الانسان في « الالوهية ») ، تحت تأثير مبادىء هندية محض ، ولا سيما مبدأ

التناسخ ، وجحيم التقمصات المتتالية اللامتناهي والتي يتعلق كل منها بالأفعال المرتكبة في الحياة السابقة (مبدأ الكرما) . ولقد كانت البراهمانية تفسر هذه النظرة ، فيما يبدو ، تفسيراً متفائلا . فكانت تقول بأن إمكان الخلاص من هذه الدوامة منوط باستعداد الفرد الذي ينبغي له في سبيل ذلك ان يهدف الى التحرر ، إبان حياته ، من كل نزوة فردية أنانية – وهذا ما يساعد على عودته النهائية الى الكائن الاسمى (البراهمان) .

إن تعاليم بوذا (في القرن السادس قبل الميلاد) اظهرت انتصار النزعة السلبية المعادية للميتافيزيقا والخاصة بالفكر الشرقي ، على التأمل الآري . والحقيقة ان البوذية تطرح مفهوم النفس الكلية ، وتجهل المبدأ الفردي ؛ ويتلخص مذهبها في أربع « حقائق » أساسية : الوجود ألم ؛ الألم ثمرة الرغبة (وفيما بعد قال شوبنهاور « ارادة الحياة ») [1] التي تُولد ، دون توقف ، تقمصات جديدة مؤلمة ولا يمكن تحطيمها الا بالغاء هذه الرغبة . ولا يُحصل على هذه النتيجة الا عن طريق الزهد ،عن طريق « التأمل الخالص » الذي بواسطته يُقنع الحكيم نفسه بعدم جدوى الاشياء وبزوالها ، وحينما تنعدم في ذاته كل ارادة ، كل فكرة ، يصل الى النيرفانا (وهي غير الموت ، ولكنها حال من الطمأنينة السلبية ، وهروب خارج حتمية الصيرورة) .

انها اذن نظام أخلاقي اكثر منها ديانة (وبشكل خاص اكثر منها نظرة ميتافيزيقية . ومعلوم ايضاً ان المذهب بعد ما سيطر خلال خمسة عشر قرناً على

---

(١) استوحت ميتافيزيقا الفيلسوف الالماني شوبنهاور كثيراً من كنط ومن الفكر الهندوسي في نفس الوقت ، وكان قد اكتشف حديثاً آنذاك – وعلى كل ، لقد اكسبه شوبنهاور طابعاً مذهبيا غربياً بشكل تام .

القارة الهندية (وانتشر في بلدان مختلفة في جنوب شرق آسيا حيث بقي الى هذا اليوم) تغلب عليه في الهند اصلاح – معاكس قامت به البراهمانية . وعلى كل ، حافظ هذا الاصلاح على قسم ملحوظ من تأثير المذهب ؛ مثلا ، نظرته المتشائمة التي تؤدي الى هذا التركيب المعقد ، ونعني الهندوسية النصف –خرافة النصف – ديانة ، والتي لاتزال اليوم ايضاً تشكل أساس النفسية الشعبيةالهندية (وتوجهها نحو التنسك المتزمت أو الصوفي) .

٤ – الفكر الصيني

ان الفكر الصيني (والصين بَنَت حقاً « حضارة » بالمعنى الذي يضفيه الغرب على الكلمة) مفيد بوجه خاص ؛ فهو يتراءى كـ « مذهب عملي توفيقي » كـ « نوع من الوضعانية المحافظة تقبل كل الاشكال الدينية بمقدار ما تُظهر من فعالية ... ولكنها لا تعكف في الحقيقة الا على احترام التقاليد » (غرانية) .

يتميز الصيني ببعده عن روح التمذهب . فهو لم يضع ديانـة ولا فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة . وتبدو حياته الفكرية كتركيب مستغلق يتمازج فيه التأثير البوذي (الذي توطد في البلاد في السنوات الاولى من التاريخ المسيحي) مع تيارين فكريين محليين : الكونفوشيوسية و التاوِّية . وفوق هذا المزيج الاصطفائي المنصهر ينتصب هيكل واسع يضم آلهة وشياطين من مناشىء مختلفة وطقوس دينية لا عد لها ولا حصر ، قريبة من السحر .

آ – الكونفوشيوسية : إن كونفوشيوس (القرن السادس قبل الميلاد) الذي نهض بدور أساسي في اعداد الحضارة الفكرية الصينية ليس بالمفكر

الجدد ، ولكنه « عبّر الى الابد عن مطامح ومعتقدات ومفاهيم كانت موجودة منذ فجر الزمن في أذهان بني قومه » (إسكارا) . فليس مذهبه بالمذهب الميتافيزيقي ولا الديني ، بل يتراءى كحكمة انسانية خالصة تشرح مجموع القواعد المنطقية والاخلاقية الكفيلة بتأمين الاستقرار الداخلي في الفرد والمجتمع

وفيما بعد (حوالي العام ١٠٠) دون شك ، ازدهرت كونفوشيوسية جديدة اكثر فلسفة واكثر عقلانية . بيد ان هذا التحول جرى تحت تأثيرات غريبة لا شك فيها ، من أصل فارسي خاصة (المانوية) .

ب – التاوِيّة : يبدو الفكر التاوي ، لأول وهلة ، أكثر فلسفة . ولعله يرجع في اصله البعيد الى الطقوس السحرية القديمة جداً ، ولكن صيغته لم توضع الا في القرن السادس قبل الميلاد ، بفضل شخص أسطوري تقريباً : لاوتسو .

التاو : هو المبدأ الموجه للكون ، نوع من الوتيرة المبدعة ، وانسجام الأضداد ، يُوحد نشاط اليانغ (مذكر) ونشاط الينغ (مؤنث) ، ويجب ان يكون رائد الحكيم الشعور بهذا الازدواج الاصلي ليتغلب عليه ويصل الى الذوبان في النظام الكوني (واذا اقتضت الحال – وهذا هو الوجه السحري المستمر في المذهب – أن يؤثر عليه) .

ولكن ، في الواقع ، اذا اهملنا هذا الجنوح الى السحر والعرافة والذي يشكل نوعاً من « التبسيط » المكشوف من اجل النفسية الشعبية ، فان التاوية تؤدي الى نوع من الصوفية ، الى نوع من السلبية قريبة جدا من سلبية البوذية التي انسجمت معها بيُسر . فبالتأمل والزهد يسعى المريد التاوي

للتكيف مع التأو ، اي مع المبدأ الموجه للكون ، وان يتمازج اذن مع الوحدة الكلية .

وفيما بعد ، [illegible] ، تطورت التاوية اما نحو موقف متشائم وقدري ، نحو نوع من الاستسلام لمجرى الاشياء (يانغ – تشو) ؛ أو نحو أساطير خلابة الاثر لا تدخل في حصر (المصدر الاساسي للفن الصيني) ؛ او – تحت تأثير البوذية – نحو اخلاقيات محض .

من هذا الاستعراض الموجز لاهم وجوه « الحكمة المشرقية » ، يمكننا اذن ان نستنتج ، فيما يبدو وكما قلنا (دون ان نميل الى الزعم باننا نطلق احكاماً قيمية) ، ان هذه الحكمة لم تضع ما يشبه تعدد – ولعله تعدد مخيب للأمل - المذاهب الميتافيزيقية في البلدان الغربية .



الخاتمة

اذا نظرنا الى لوحة الميتافيزيقا الغربية من خلال تعددها وتناقضاتها (التي تزداد بروزاً بسبب هذا العرض « الموجز » الاضطراري) ، أبدت لنا ولا شك وجها قليل الارضاء ومطابقاً أشد المطابقة ، لاول وهلة ، لحُكم فونتينيل – الذي اعتبرها (وذلك منذ القرن السابع عشر ...) خلاصة موجزة عن « جنون الفكر البشري » . ألا يسعنا ، مع ذلك ، ان نفترض بأن كل نظرة من هذه النظرات الشديدة التناقض في الظاهر تُمثل وجهة نظر ليست « خاطئة » وانما تُمذهب وتُخطط ، بصورة « انسانية » ، أحد وجوه الحقيقة الواقعة الحقة التي لا يتسنى للفكر الانساني ان يبلغها في كليتها ؟ لقد كان علم النفس التقليدي يميز ثلاث مَلَكات في هذا الفكر : العاطفة ، العقل ، الإرادة (وهذه الوجوه الثلاثة يمكنها تماماً ان تكون انعكاساً عن التمييز الذي اعتقدنا اننا نستطيع ان نقيمه بين « النفسية الاولية » و « النفسية الثانوية » وصراع « الانفعالية – الفاعلية » الناجم عن هاتين النفسيتين) . وحينئذ الا تُصبح المواقف الميتافيزيقية الثلاثة الاساسية التي وقعنا عليها على امتداد الفصول السابقة ، تعبيرات صحيحة عن العناصر الاساسية الثلاثة المكونة للفكر ؟

١ – النظرة التوفيقية قد تبدو مخالفة للصواب : مثلاً ، باقتصارنا على المشكلة الاخيرة التي تطرقنا اليها ، كيف يتسنى للآله ان يكون في نفس الوقت

غير موجود ، موجوداً ، وآخذا في التحقق والحدوث ؟ حسبنا مع ذلك ان نقبل بأن المجهول الذي تسعى لان تحيط به هذه التعاريف الثلاثة التجريدية (وبالتالي ، يتصف كل منها بأنه تعريف ناقص) ، لا يشبه في الحقيقة ايا من « الموجودات » التي يعرضها العالم الخارجي ، ولكنه يشكل مع ذلك حقيقة واقعة أقرب الى « الخلق » التطوري منها الى الوجود الثابت .

حينئذ لا تعود النظرة الميتافيزيقية ، وبالاحرى النظرات الميتافيزيقية ، ممثلة لمجموعة من الديانات ، بل تمثل على حد قول لايبنتز تجليات متباينة ، وبوجه ما متلاقية ، لما يُسمى بـ Philosophia Perennis : مجموعة النظرات الصحيحة والخاطئة والمتكاملة في نفس الوقت ، والتي يحصل عليها عن نفس المدينة مسافرون مختلفون قادمون من نقاط مختلفة من الافق ؛ وبصورة أعمق أيضاً ، مجموعة التقديرات التقريبية المتتالية والناقصة دائماً لماهية الفكر الاساسية : تعطش دائم ، رفض مستمر في ان يكون أي من مبتكراته الجزئية ، اصطفاء تقييمياً يُكسب العالم مغزى ؛ ولولاه ، على كلٍ ، ما وُجد العالم بالمعنى الحقيقي للكلام .



الفهرس

طبع هذا الكتاب على مطابع
دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر
بيروت . شارع سوريا
تلفون ٢٣١٩٣٠ ص . ب ١٢٩٠